POLIROM

Michel Foucault

Hermeneutica subiectului

Cursuri la Collège de France (1981-1982)

Plural

PLURAL M

Carte apărută cu sprijinul Ministerului Culturii – Centrul Național al Cărții, Franța

Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*

© Éditions du Seuil/Gallimard, 2001

Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros.

© 2004 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iași, B-dul Carol I, nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;
P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României :

FOUCAULT, MICHEL

Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982) / Michel Foucault ; ed. îngrij. de Frédéric Gros sub îndrumarea lui François Ewald și a lui Alessandro Fontana ; trad. de Bogdan Ghiu – Iași : Polirom, 2004
552 p., 21 cm – (Plural M)
Index

ISBN : 973-681-428-9

I. Ghiu, Bogdan (trad.)
II. Ewald François (ed.)
III. Fontana, Alessandro (ed.)

1

Printed in ROMANIA

Michel Foucault

Hermeneutica subiectului

Cursuri la Collège de France (1981-1982)

Ediție îngrijită de Frédéric Gros sub îndrumarea lui François Ewald și a lui Alessandro Fontana

Traducere din limba franceză de Bogdan Ghiu

POLIROM
2004

Cursurile susţinute de Michel Foucault la Collège de France

Voinţa de a cunoaşte
(1970-1971)
Teorii şi instituţii penale
(1971-1972)
Societatea punitivă
(1972-1973)
Puterea psihiatrică
(1973-1974)
Anormalii
(1974-1975)[1]
„Trebuie să apărăm societatea"
(1975-1976)[2]
Securitate, teritoriu şi populaţie
(1977-1978)
Naşterea biopoliticii
(1978-1979)
Despre guvernarea celor vii
(1979-1980)
Subiectivitate şi adevăr
(1980-1981)
Hermeneutica subiectului
(1981-1982)[3]
Guvernarea de sine şi guvernarea celorlalţi
(1982-1983)
Guvernarea de sine şi guvernarea celorlalţi: curajul adevărului
(1983-1984)

1. *Apărut* (traducere de Dan Radu Stănescu, postfaţă de Bogdan Ghiu, Bucureşti, Ed. Univers, 2001).
2. *Apărut* (traducere şi prefaţă de Bogdan Ghiu, Bucureşti, Ed. Univers, 1999).
3. *Apărut.*

Avertisment

Michel Foucault a predat la Collège de France începînd din ianuarie 1971 şi pînă la moarte, survenită în iunie 1984 – cu excepţia anului 1977, cînd a beneficiat de un an sabatic. Titulatura catedrei sale era: *Istoria sistemelor de gîndire.*

Această catedră a fost creată la 30 noiembrie 1969, la propunerea lui Jules Vuillemin, de adunarea generală a profesorilor de la Collège de France, în locul catedrei de Istoria gîndirii filosofice, al cărei titular fusese, pînă la sfîrşitul vieţii sale, Jean Hippolyte. Aceeaşi adunare l-a ales pe Michel Foucault, la 12 aprilie 1970, titular al noii catedre[1]. Foucault avea, în acel moment, 43 de ani.

Lecţia inaugurală a fost rostită de Michel Foucault la 2 decembrie 1970[2].

Activitatea didactică la Collège de France se supune unor reguli aparte. Profesorii sînt obligaţi să susţină 26 de ore de curs pe an (cel mult jumătate din acest total putînd avea formă de seminarii[3]). Ei trebuie să expună în fiecare an o cercetare originală, care să-i silească să-şi reînnoiască de fiecare dată conţinutul cursului. Asistenţa la cursuri şi seminarii este total liberă; nu presupune nici înscriere şi nici diplomă. Nici profesorul nu eliberează vreun fel de atestat[4]. În vocabularul de la Collège de France, se spune că profesorii nu au studenţi, ci auditori.

Cursurile lui Michel Foucault se ţineau în fiecare zi de miercuri, între începutul lunii ianuarie şi sfîrşitul lunii martie. Asistenţa, deosebit de numeroasă, alcătuită din studenţi, profesori, cercetători, curioşi, printre care şi foarte mulţi străini, mobiliza două amfiteatre ale Colegiului. Michel Foucault s-a plîns deseori de distanţa existentă între el

---

1. Michel Foucault îşi încheiase placheta pe care o redactase pentru candidatura sa cu următoarea formulă: „Ar trebui întreprinsă istoria sistemelor de gîndire" („Titres et travaux", în *Dits et Écrits. 1954-1988*, ed. D. Defert & F. Ewald, colab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, vol. I, p. 846).
2. Ea va fi publicată de Editura Gallimard în mai 1971, sub titlul *Ordinea discursului* [trad. rom. Ciprian Tudor, Bucureşti, Editura Eurosong & Books, 1998. *n. tr.*].
3. Ceea ce Michel Foucault a şi făcut pînă la începutul anilor 80.
4. În cadrul instituţiei Collège de France.

și „publicul" său și de gradul foarte scăzut de comunicare pe care îl îngăduia forma cursului[5]. Visa la un seminar care să fie locul unei adevărate munci colective. A făcut mai multe încercări în acest sens. În ultimii ani, la sfîrșitul cursului, consacra un timp considerabil pentru a răspunde la întrebările auditorilor.

Iată cum reda, în 1975, un jurnalist de la *Le Nouvel Observateur*, Gérard Petitjean, atmosfera acestor cursuri: „Cînd Foucault intră în arenă, rapid, repezit, asemeni cuiva care se aruncă în apă, el păşeşte peste trupuri pentru a ajunge pînă la scaun, împinge magnetofoanele pentru a putea să-şi aşeze hîrtiile, îşi scoate haina, aprinde o lampă şi demarează cu o sută la oră. Voce puternică, eficace, amplificată de difuzoare, singura concesie făcută modernismului într-o sală abia iluminată de nişte lămpi din stuc. Există trei sute de locuri şi cinci sute de persoane înghesuite, care ocupă toate spaţiile libere [...]. Nici un efect oratoric. Totul e clar şi teribil de eficace. Nici o concesie făcută improvizaţiei. Foucault dispune de douăsprezece ore pe an pentru a explica, sub forma unor cursuri publice, direcţia cercetărilor sale din anul care s-a scurs. Şi atunci concentrează la maximum şi umple marginile asemeni autorilor de scrisori care, cînd au ajuns la capătul foii, mai au încă multe de spus. 19:15. Foucault se opreşte. Studenţii se precipită spre biroul său. Dar nu ca să-i vorbească, ci ca să oprească magnetofoanele. Nici o întrebare. În mijlocul vacarmului, Foucault e singur". Iar Foucault comentează: „Ar trebui să putem discuta cele propuse de mine. Uneori, cînd cursul nu a fost bun, ar fi de ajuns o nimica toată, o simplă întrebare pentru a redresa totul. Dar întrebarea aceasta nu vine niciodată. În Franţa, efectul de grup face ca orice discuţie adevărată să fie imposibilă. Şi cum nu există nici un canal de comunicare în sens invers, cursul se teatralizează. Am o relaţie de actor sau de acrobat cu oamenii care se află în sală. Şi cînd am terminat de vorbit, o senzaţie de singurătate totală..."[6]

Michel Foucault îşi aborda lecţiile ca un cercetător: explorări în vederea unei cărţi viitoare, defrişare, totodată, a unor cîmpuri de problematizare, care erau formulate mai curînd ca o invitaţie adresată eventualilor cercetători. Iată de ce cursurile sale la Collège de France nu-i dublează cărţile publicate. Nu constituie o schiţă a lor, chiar dacă pot să existe teme comune între cărţi şi cursuri. Acestea din urmă au

5. În 1976, în speranţa – zadarnică – de a rări asistenţa, Michel Foucault a schimbat ora cursului, de la 17:45 după-amiaza la 9 dimineaţa. *Cf.* începutul primei lecţii (7 ianuarie 1976) din *„Trebuie să apărăm societatea"*. *Cursuri ţinute la Collège de France, 1976*, ediţie îngrijită, sub îndrumarea lui F. Ewald şi a lui A. Fontana, de M. Bertani şi A. Fontana, trad. B. Ghiu, Bucureşti, Ed. Univers, 2000.
6. Gérard Petitjean, „Les Grands Prêtres de l'université française", *Le Nouvel Observateur*, 7 aprilie 1975.

propriul lor statut. Ţin de un regim discursiv specific în ansamblul „faptelor filosofice" săvîrşite de Michel Foucault. În ele desfăşoară în special programul unei genealogii a raporturilor cunoaştere/putere, sub semnul căruia, de la începutul anilor 70, el îşi va concepe, de altfel, întreaga activitate – în opoziţie cu acela al unei arheologii a formaţiunilor discursive care o dominase pînă atunci[7].

Cursurile jucau şi o funcţie în cadrul actualităţii. Auditoriul care le frecventa nu era doar captivat de povestea ce se construia de la o săptămînă la alta, nu era doar sedus de rigoarea expunerii, ci găsea în ele şi o lumină aruncată asupra actualităţii. Arta lui Michel Foucault consta în a parcurge diagonal actualitatea cu ajutorul istoriei. Putea să vorbească despre Nietzsche sau Aristotel, despre expertiza psihiatrică în secolul al XIX-lea sau despre păstoritul creştin, că auditoriul beneficia întotdeauna de o lumină asupra prezentului şi evenimentelor cu care era contemporan. Forţa proprie lui Michel Foucault în aceste cursuri ţinea tocmai de această subtilă intersectare între o erudiţie savantă, o angajare personală şi un travaliu asupra evenimentului.

*

Anii 70 fiind martorii dezvoltării şi perfecţionării magnetofoanelor cu casetă, catedra la care se aşeza Michel Foucault a fost repede invadată de astfel de aparate. Cursurile (şi unele dintre seminarii) au putut fi astfel conservate.

Prezenta ediţie redă cuvîntul rostit în mod public de Michel Foucault. Oferă o transcriere cît mai literală cu putinţă a lui[8]. Ne-ar fi plăcut să îl putem reda ca atare. Însă trecerea de la oral la scris impune o intervenţie a editorului : trebuie, cît de cît, introdusă o punctuaţie şi decupate nişte paragrafe. Principiul a fost acela de a ne menţine permanent cît mai aproape posibil de curs, aşa cum a fost el efectiv rostit.

Atunci cînd ni s-a părut absolut obligatoriu, reluările şi repetiţiile au fost suprimate, frazele întrerupte au fost restabilite, iar construcţiile incorecte, îndreptate.

Punctele de suspensie semnalează faptul că înregistrarea este inaudibilă. Cînd fraza este obscură, apare, între croşete, o integrare conjecturală sau un adaus.

Un asterisc la subsolul paginii indică variantele semnificative din însemnările lui Michel Foucault în raport cu ceea ce a fost rostit.

---

7. *Cf.*, în special, „Nietzsche, la généalogie, l'histoire", în *Dits et Écrits*, II, p. 137 [trad. B. Ghiu : „Nietzsche, genealogia, istoria", în M. Foucault, *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, conferinţe (1963-1984)*, ed. C. Mihali, Cluj, Casa Cărţii de Ştiinţă, 2001].
8. Au fost utilizate mai cu seamă înregistrările realizate de Gérard Burlet şi de Jacques Lagrange, depuse la Collège de France şi la IMEC.

Citatele au fost verificate, iar referinţele textelor folosite, semnalate. Aparatul critic se limitează la elucidarea punctelor neclare, la explici. tarea anumitor aluzii şi la precizarea punctelor critice.

Pentru facilitarea lecturii, fiecare lecţie a fost precedată de un scurt sumar în care îi sînt indicate principalele articulaţii[9].

Textul întregului curs este urmat de rezumatul acestuia publicat în *Annuaire du Collège de France*. Michel Foucault redacta, în general aceste rezumate în luna iunie, la ceva timp, aşadar, după încheierea cursului. Era, pentru el, un prilej de a desprinde, retrospectiv, intenţia şi obiectivele cursului. Rezumatele reprezintă cea mai bună prezentare a cursului.

Fiecare volum se încheie cu o „situaţie a cursului", de care responsabil este editorul cursului respectiv: este vorba de a-i oferi cititorului elemente contextuale de ordin biografic, ideologic şi politic, reaşezînd cursul în interiorul operei publicate şi oferind indicaţii privitoare la locul pe care el îl ocupă în cadrul corpusului utilizat, cu scopul de a-i uşura înţelegerea şi de a evita contrasensurile care s-ar putea datora uitării împrejurărilor în care fiece curs în parte a fost elaborat şi rostit.

*

Prin această ediţie a cursurilor de la Collège de France, o nouă porţiune a „operei" lui Michel Foucault devine publică.

Nu este vorba, propriu-zis, de nişte texte inedite, dat fiind că ediţia de faţă reproduce rostirea publică a lui Michel Foucault, eliminîndu-se suportul scris utilizat de el, care, uneori, putea fi extrem de elaborat. Daniel Defert, care deţine notele lui Michel Foucault, le-a permis editorilor să le consulte. Îi aducem pe această cale mulţumirile noastre cele mai vii.

Prezenta ediţie a cursurilor de la Collège de France a fost autorizată de moştenitorii lui Michel Foucault, ce au dorit să satisfacă în felul acesta foarte marea cerere căreia aceste cursuri îi făceau de mai multă vreme obiectul, atît în Franţa, cît şi în străinătate. Şi aceasta în nişte condiţii incontestabile de seriozitate. Editorii au căutat să fie la înălţimea încrederii ce le-a fost acordată.

François Ewald şi Alessandro Fontana

9. La sfîrşitul prezentului volum, în „Situaţia cursului", sînt precizate criteriile şi soluţiile adoptate de editori pentru cursul de anul acesta.

Cursuri

Anul 1981-1982

Cursul din 6 ianuarie 1982

Prima oră

Recapitularea problematicii generale a cursului: subiectivitate şi adevăr. – Noul punct teoretic de pornire: preocuparea de sine. – Interpretările preceptului delfic „cunoaşte-te pe tine însuţi". – Socrate ca om al preocupării: analiza a trei fragmente din Apărarea lui Socrate. *– Preocuparea de sine ca precept al vieţii filosofice şi morale antice. – Preocuparea de sine în primele texte creştine. – Preocuparea de sine ca atitudine generală, ca mod de raportare la sine şi ca ansamblu de practici. – Motivele descalificării moderne a preocupării de sine în beneficiul cunoaşterii de sine: morala modernă; momentul cartezian. – Excepţia gnostică. – Filosofie şi spiritualitate.*

Anul acesta mi-am propus să încerc următoarea formulă[1]: voi face două ore de curs (de la 9:15 la 11:15), cu o scurtă întrerupere de cîteva minute după prima oră ca să vă puteţi odihni sau să plecaţi dacă vă plictisiţi, şi ca să mă pot odihni şi eu puţin. Voi încerca, de asemenea, să diferenţiez cît de cît, în măsura posibilului, cele două ore de curs, adică în prima oră, sau într-una din cele două, să fac o expunere, să spunem, ceva mai teoretică şi mai generală, iar în cea de-a doua, ceva care să fie mai aproape de o explicare de text, ţinînd, evident, seama de toate obstacolele şi inconvenientele legate de instalarea în această sală: de faptul că nu vă pot împărţi textele pe care le discutăm, că nu ştiu cîţi veţi fi ş.a.m.d. În fine, am să încerc oricum. Dacă nu merge, la anul, sau poate chiar anul acesta, mă voi strădui să găsesc altă formulă. Vă deranjează prea tare să veniţi de-aici înainte la ora 9:15? Nu? E bine? Atunci înseamnă că sînteţi mai avantajaţi decît mine.

Anul trecut am încercat să demarez o reflecţie istorică pe tema relaţiilor dintre subiectivitate şi adevăr[2]. Iar pentru studierea acestei probleme alesesem ca exemplu privilegiat, ca suprafaţă, dacă vreţi, de refracţie, problema regimului comportamentelor şi al plăcerilor sexuale în Antichitate, regimul aşa-numitelor *aphrodisia*, vă aduceţi aminte, aşa cum apăruse şi cum fusese el definit în primele două secole ale erei noastre[3]. Regim care mi se păruse, între multe altele,

interesant mai cu seamă din următorul motiv: tocmai în cadrul acestui regim al așa-numitelor *aphrodisia*, și cîtuși de puțin în morala numită creștină sau, mai rău, iudeo-creștină, se află armătura de bază a moralei sexuale europene moderne[4]. Anul acesta aș vrea să mă desprind puțin de acest exemplu precis și de acest material particular referitor la *aphrodisia* și la regimul comportamentelor sexuale, și să încerc totodată să detașez termenii mai generali ai problemei „subiect și adevăr" de acest exemplu particular. Mai exact: nu vreau în nici un caz să elimin sau să anulez dimensiunea istorică în care am încercat să plasez problema raporturilor subiectivitate/adevăr, dar aș dori, totuși, s-o fac să apară într-o formă ceva mai generală. Problema pe care aș vrea s-o abordez așadar anul acesta e următoarea: în ce mod istoric s-au legat, în Occident, relațiile dintre aceste două elemente, care nu țin de practică ori de analiza istorică obișnuită, altfel spus relațiile dintre „subiect" și „adevăr"?

Și atunci, aș dori să pornesc de la o noțiune despre care am impresia că v-am spus deja unele lucruri anul trecut[5]. Este vorba despre noțiunea de „preocupare de sine însuși". Prin această formulă, încerc să traduc cît mai exact o noțiune grecească extrem de complexă, deosebit de bogată și, totodată, foarte frecventă, care a avut, în plus, și o durată de viață extrem de îndelungată în întreaga cultură greacă: noțiunea de *epimeleia heautou*, pe care latinii au tradus-o, cu, bineînțeles, toate aplatizările atît de des denunțate, sau oricum semnalate[6], printr-o formulă precum *cura sui*[7]. *Epimeleia heautou* este grija de sine însuși, este faptul de a te îngriji de tine însuți, de a te preocupa de tine însuți etc. Veți spune că este, fără îndoială, întrucîtva paradoxal și destul de sofisticat să alegi, pentru a studia raporturile dintre subiect și adevăr, tocmai această noțiune de *epimeleia heautou*, căreia istoriografia filosofiei nu i-a acordat pînă acum prea mare importanță. Este într-adevăr cam paradoxal și sofisticat să alegi tocmai această noțiune cînd toată lumea știe, toată lumea spune, toată lumea repetă, și nu de azi, de ieri, că problema subiectului (problema cunoașterii subiectului, problema cunoașterii subiectului de către el însuși) a fost pusă, originar, printr-o cu totul altă formulă și printr-un cu totul alt precept: celebra prescripție delfică *gnôthi seauton* („cunoaște-te pe tine însuți")[8]. Și atunci, dacă totul, în istoria filosofiei – sau, mai larg, în istoria gîndirii occidentale –, ne arată că *gnôthi seauton* este, fără îndoială, formula întemeietoare a raporturilor dintre subiect și adevăr, de ce am ales tocmai această noțiune aparent marginală, care circulă, desigur, prin gîndirea greacă, dar căreia nu pare a i se fi rezervat vreodată un statut aparte: noțiunea de preocupare de sine însuși, de *epimeleia heautou*? Aș vrea, prin urmare, să mă opresc puțin, în această primă oră, asupra problemei raporturilor dintre *epimeleia heautou* (preocuparea de sine) și *gnôthi seauton* („cunoaște-te pe tine însuți").

Despre preceptul „cunoaşte-te pe tine însuţi", aş dori să fac o primă remarcă foarte simplă, referindu-mă la o serie de studii care au fost realizate de istorici şi de arheologi. Căci trebuie să nu uităm un lucru: aşa cum a fost el formulat, în mod atît de ilustru şi de strălucitor, şi gravat, în plus, în piatra templului, preceptul *gnôthi seauton* nu avea totuşi, fără doar şi poate, la origini, valoarea care i-a fost atribuită ulterior. Cunoaşteţi, desigur (asupra acestui lucru va trebui să revenim), celebrul text în care Epictet spune că preceptul *gnôthi seauton* a fost înscris tocmai acolo, în centrul comunităţii umane[9]. În realitate, el a fost fără îndoială înscris în acel loc, care a reprezentat unul dintre centrele vieţii greceşti şi, apoi, centrul comunităţii oamenilor[10], dar avînd o semnificaţie care nu era în mod sigur aceea de „a te cunoaşte pe tine însuţi", în înţelesul filosofic al termenului. Nu cunoaşterea de sine era prescrisă prin această formulă, nici cunoaşterea de sine ca fundament al moralei şi nici cunoaşterea de sine ca principiu al unei raportări la zei. În această privinţă au fost propuse un anumit număr de interpretări. Există, mai întîi, vechea interpretare a lui Roscher, avansată în 1901 într-un articol din *Philologus*[11], în care acesta reaminteşte faptul că preceptele delfice nu erau, pînă la urmă, decît nişte instrucţiuni destinate celor care veneau să-l consulte pe zeu şi că ele trebuiau să fie citite ca un fel de reguli, de recomandări ritualice legate de însuşi actul ca atare al consultării. Cunoaşteţi cele trei precepte. *Mêden agan* („nimic prea mult") nu voia în nici un caz, după Roscher, să desemneze, să formuleze un principiu general de etică şi de măsură în conduita umană. *Mêden agan* („nimic prea mult") voia să însemne: tu, care vii să-l consulţi pe zeu, nu pune prea multe întrebări, nu pune decît întrebările cele mai utile, redu la strictul necesar întrebările pe care doreşti să le pui. Cel de-al doilea precept, cel referitor la *egguê* (angajamente, promisiuni)[12], voia să spună cît se poate de exact următorul lucru: nu fă legăminte, nu te angaja, atunci cînd vii să-i consulţi pe zei, în lucruri şi în promisiuni pe care ştii bine că nu le vei putea onora. Cît despre *gnôthi seauton*, acest precept, tot după Roscher, voia să spună următoarele: atunci cînd vii să-i adresezi oracolului întrebări, cercetează bine în sinea ta întrebările pe care le ai de pus, pe care vrei să le pui; şi pentru că oricum trebuie să reduci la maximum numărul întrebărilor tale şi să nu pui prea multe, fii prin urmare atent, în tine însuţi, la ceea ce ai cu adevărat nevoie să ştii. Altă interpretare, mult mai recentă decît aceasta: cea a lui Defradas, din 1954, dintr-o carte despre *Temele propagandei delfice*[13]. Defradas propune altă interpretare, dar care, şi ea, demonstrează, sugerează faptul că *gnôthi seauton* nu reprezintă cîtuşi de puţin un principiu al cunoaşterii de sine. După Defradas, cele trei precepte delfice ar fi nişte imperative generale de prudenţă: „nimic prea mult" în ceea ce

privește cererile și speranțele, și nici un fel de exces în modul de a
te comporta ; cît despre „angajamente", acesta reprezenta un precept
care-i punea în gardă pe consultanți contra riscurilor unei generozi-
tăți excesive ; iar cît privește, în sfîrșit, preceptul „cunoaște-te pe
tine însuți", acesta ar fi principiul [după care] trebuie să ne reamin-
tim tot timpul că nu sîntem, la urma urmelor, decît niște muritori,
și nu zei, că nu trebuie, prin urmare, să ne supraestimăm forțele și
nici să înfruntăm puterile care aparțin divinității.

Dar să trecem rapid peste asta. Aș vrea să insist asupra unui alt lucru, care privește în mult mai mare măsură subiectul ce mă preocupă. Oricare ar fi, în realitate, sensul pe care l-a avut sau care i-a fost atribuit, în cadrul cultului lui Apollo, preceptului delfic „cunoaște-te pe tine însuți", cert este, mi se pare, că atunci cînd acest precept delfic, acest *gnôthi seauton* își face apariția în filosofie, în gîndirea filosofică, aceasta se întîmplă, așa cum știm, în legătură cu personajul lui Socrate. Atît Xenofon, în *Convorbirile* lui *memorabile*[14], cît și Platon, într-o serie de texte asupra cărora va trebui să revenim, atestă acest lucru. Or, în momentul cînd acest precept delfic (acest *gnôthi seauton*) își face așadar apariția, el este, nu tot timpul, dar de cele mai multe ori și într-un mod cît se poate de semnificativ, cuplat, îngemănat tocmai cu principiul „îngrijește-te de tine însuți" (*epimelei heautou*). Spun „cuplat", spun „îngemănat". Dar, de fapt, nu este cîtuși de puțin vorba de o cuplare. În cîteva texte asupra cărora va trebui să revenim, regula „cunoaște-te pe tine însuți" se află formulată mult mai mult într-un fel de subordonare față de preceptul preocupării de sine. *Gnôthi seauton* („cunoaște-te pe tine însuți") apare, în mod destul de clar și, repet, într-o serie de texte semnificative, în cadrul mai general al lui *epimeleia heautou* (preocuparea de sine), ca una dintre formele, ca una dintre consecințele, ca un fel de aplicație concretă, precisă și particulară a regulii generale : trebuie să te îngrijești de tine însuți, nu trebuie să te dai uitării pe tine însuți, trebuie să ai grijă de tine însuți. Și abia în interiorul acestui principiu apare și se formulează, ca un fel de vîrf al acestei preocupări, regula „cunoaște-te pe tine însuți". Oricum, nu trebuie să uităm că în acel text al lui Platon, firește, binecunoscut dar, în tot cazul, fundamental, *Apărarea lui Socrate*, Socrate se înfățișează drept cel care în mod esențial, fundamental, originar are funcția, meseria și sarcina de a-i incita pe ceilalți să se preocupe de sine, să se îngrijească de ei înșiși și să nu se neglijeze. Există, într-adevăr, în *Apărarea lui Socrate*, trei texte, trei pasaje care sînt extrem de clare și de explicite în această privință.

Un prim pasaj este cel de la 29d din *Apărarea lui Socrate*[15]. În acest pasaj, Socrate, apărîndu-se, făcînd acel soi de pledoarie fictivă în fața acuzatorilor și a judecătorilor săi, răspunde următoarei obiecții

ce i se aduce. I se reproşează faptul că se găseşte, acum, într-o situaţie de care „ar trebui să-i fie ruşine". Acuzaţia este, dacă, vreţi, următoarea: nu ştim prea bine ce rol ai făcut, dar recunoaşte că este, oricum ai privi lucrurile, ruşinos să fi trăit o viaţă care te-a făcut să ajungi acum în faţa tribunalului, să fii acuzat şi să rişti să fii condamnat, poate chiar condamnat la moarte. Cineva care a dus o viaţă despre care nu ştim prea multe, dar care a fost de aşa natură încît el riscă astfel să fie condamnat la moarte după o judecată ca aceasta, nu este asta pînă la urmă ceva ruşinos? La care Socrate, în pasajul citat, răspunde că, dimpotrivă, este cît se poate de mîndru că a dus viaţa pe care a dus-o, şi că dacă i s-ar cere să-şi schimbe modul de viaţă, ar refuza. Deci: sînt atît de mîndru că am dus viaţa pe care am dus-o, încît, chiar dacă mi s-ar face propunerea să fiu achitat, nu mi-aş schimba modul de viaţă. Iată acest pasaj, iată, aşadar, ce spune Socrate: „Cetăţeni ai Atenei, îmi sînteţi dragi şi vă iubesc, însă mă voi supune Zeului mai degrabă decît vouă. Cîtă vreme mai am suflare şi sînt în putere, nu voi înceta să filosofez, să vă dau îndemnuri şi să predic, oricui mi-ar ieşi în cale..."[16] Dar care este lecţia pe care ar ţine-o el dacă nu ar fi condamnat, pentru că a ţinut-o deja de nenumărate ori înainte de a fi fost acuzat? Ei bine, le-ar spune, după cum îi e obiceiul, celor pe care i-ar întîlni: „O, cel mai bun dintre oameni, tu eşti atenian; eşti cetăţeanul celui mai mare stat, al celui mai renumit în înţelepciune şi putere. Nu-ţi este ruşine să te îngrijeşti (*epimeleisthai*) aşa mult de averi, căutînd să le tot sporeşti, ca şi de numele şi de vaza ta, iar pe de altă parte de cugetul tău, de adevăr, de suflet şi de felul cum să le faci mai desăvîrşite să nu te sinchiseşti (*epimelê*, *phrontizeis*) defel?" Socrate, prin urmare, reaminteşte acum ceea ce a spus întotdeauna şi ceea ce este ferm hotărît să continue să le spună celor pe care-i va întîlni şi pe care îi va interpela: Te îngrijeşti de o sumedenie de lucruri, de averea şi de reputaţia ta. Dar nu te îngrijeşti de tine însuţi. Şi continuă: „Şi dacă unul dintre voi ar protesta, spunînd că şi de acestea se îngrijeşte [adică de propriul său suflet, de adevăr, de raţiune; M.F.], nu mi-ar scăpa din mîini uşor, nu m-aş depărta, ci l-aş întreba, l-aş cerceta şi l-aş dovedi cum este[17]. Această mustrare aş face-o oricui mi-ar ieşi în cale: tînăr, bătrîn, străin, concetăţean, dar mai ales compatrioţilor mei, cu atît mai mult cu cît îmi sînt mai apropiaţi prin neam. Zeul, să ştiţi bine, îmi porunceşte acestea. Eu sînt de altfel încredinţat că în statul nostru nu s-a petrecut, pentru voi, ceva mai bun decît faptul acesta, că eu m-am supus Zeului din Delfi"[18]. Această „poruncă" este, prin urmare, aceea prin care zeii i-au încredinţat lui Socrate sarcina de a-i interpela pe oameni, fie ei tineri sau bătrîni, cetăţeni sau nu, şi de a le spune: îngrijiţi-vă de voi înşivă. Aceasta este sarcina lui Socrate. Într-un al doilea pasaj,

el revine asupra acestei teme a preocupării de sine și spune că, dacă într-adevăr atenienii l-ar condamna la moarte, ei bine, el, Socrate, n-ar pierde mare lucru. Atenienii, în schimb, ar suferi prin moartea sa o pierdere foarte grea și foarte severă[19]. Deoarece, spune el, n-ar mai avea pe nimeni care să-i incite să se îngrijească de ei înșiși și de propria lor virtute. Aceasta, desigur, dacă nu cumva zeii vor fi avînd o grijă îndeajuns de mare pentru ei ca să le trimită un înlocuitor al lui Socrate, pe cineva care să le reamintească neîncetat că trebuie să se îngrijească de sine[20]. Și, în sfîrșit, cel de-al treilea pasaj: la 36b-c, referitor la pedeapsa pe care Socrate riscă să o primească. În conformitate cu formele juridice tradiționale[21], Socrate propune pentru el însuși pedeapsa la care ar accepta să se supună dacă ar fi condamnat. Iată textul: „Ce sînt vrednic să îndur sau să plătesc, fiindcă în cursul vieții nu am înțeles să trăiesc liniștit, am nesocotit lucrurile de care se îngrijesc cei mai mulți: avere și rînduială în casă, putere militară, oratorie populară, atîtea și atîtea dregătorii, ba chiar conspirațiile și răzvrătirile în statul nostru? Fiindcă m-am socotit de fapt mai cinstit decît trebuie ca să scap cu viață? Fiindcă nu m-am amestecat în lucruri din care n-ar fi ieșit nici un folos, nici pentru voi, nici pentru mine? Fiindcă, pe cale particulară, am pătruns în viața fiecăruia, căutînd a-i aduce, precum socotesc, cel mai mare bine? Fiindcă am încercat să conving pe fiecare dintre voi că nu e bine să se îngrijească (*epimelêtheiê*) de treburile lui mai înainte de a se fi îngrijit de el însuși, spre a deveni cît mai bun și mai înțelept; nici de treburile statului, cît de stat însuși – și de orice altceva în același fel? Întrucît deci am fost așa, ce plată mi s-ar cuveni? [Pentru că v-am incitat să vă îngrijiți de voi înșivă? Nici un fel de pedeapsă, firește, ci; M.F.] O bună răsplată, bărbați ai Atenei, dacă trebuie să fiu prețuit după merit"[22].

Mă opresc deocamdată aici. N-am vrut decît să vă semnalez acele pasaje în care Socrate se înfățișează pe sine ca fiind, mai presus de orice, cel care-i incită pe ceilalți să se îngrijească de ei înșiși, rugîndu-vă doar să remarcați două sau trei lucruri care sînt importante. În primul rînd, activitatea aceasta care constă în a-i incita pe ceilalți să se ocupe de ei înșiși este, desigur, a lui Socrate, dar ea i-a fost încredințată de către zei. Făcînd ceea ce face, Socrate nu face altceva decît să împlinească un ordin, să exercite o funcție, să ocupe un loc (el folosește termenul *taxis*[23]) care i-a fost fixat de către zei. Și ați putut, de altfel, să observați, în cursul unuia dintre fragmentele de mai sus, că tocmai în măsura în care zeii se ocupă de atenieni ei l-au trimis acestora pe Socrate, și le-ar mai trimite, eventual, și pe altcineva ca să-i incite să se îngrijească de ei înșiși.

În al doilea rînd, vedeți cît se poate bine, și lucrul reiese foarte clar din ultimul pasaj citat, că dacă Socrate se îngrijește de ceilalți

el o face, firește, neîngrijindu-se de el însuși sau, în tot cazul, neglijînd, spre binele acestei activități, o serie întreagă de alte activități care trec, în general, drept niște activități interesate, profitabile, aducătoare de cîștig. Socrate și-a neglijat averea, a neglijat nenumărate avantaje cetățenești, a renunțat la orice carieră politică, n-a căutat să i se încredințeze vreo funcție sau să ocupe vreo slujbă înaltă, și aceasta numai pentru a putea să se ocupe de ceilalți. Problema care se punea era, prin urmare, aceea a raportului dintre „a te îngriji de tine însuți" la care incită filosoful și ce înseamnă pentru filosof faptul de a se îngriji de el însuși sau, eventual, de a se sacrifica pe sine însuși: poziția maestrului în chestiunea lui „a te îngriji de tine însuți", prin urmare. În al treilea rînd, aici însă n-am citat, adineauri, întregul pasaj respectiv, dar nu contează, puteți merge direct la sursă: în această activitate ce constă în a-i incita pe ceilalți să se îngrijească de sine, Socrate spune că joacă față de concetățenii săi rolul celui care trezește din somn[24]. Preocuparea de sine va fi, prin urmare, privită ca momentul prim al trezirii. Ea se situează exact în clipa cînd ochii se deschid, cînd ieșim din somn și vedem prima rază de lumină: cel de-al treilea punct interesant al acestei probleme a „preocupării de sine". Și, în fine, și tot la sfîrșitul unui pasaj pe care nu vi l-am citit: celebra comparare a lui Socrate cu un tăun, cu insecta care urmărește animalele și le ciupește, făcîndu-le să alerge și să se agite[25]. Preocuparea de sine este asemeni unui ghimpe care trebuie înfipt în carnea oamenilor, care trebuie vîrît în viața lor și care reprezintă o sursă de agitație, o sursă de mișcare, un principiu permanent de neliniște pe parcursul întregii existențe. Mi se pare, prin urmare, că problema acestei *epimeleia heautou* ar trebui poate nițel despovărată de prestigiul exercitat de *gnôthi seauton*, care de fapt i-a ocultat întrucîtva importanța. Iar într-un alt pasaj, pe care voi încerca să vi-l explic ceva mai precis imediat (celebra parte finală a dialogului *Alcibiade*), veți vedea că *epimeleia heautou* (preocuparea de sine) constituie efectiv cadrul, solul, temelia pe baza căreia se justifică imperativul lui „cunoaște-te pe tine însuți". Deci: importanța noțiunii de *epimeleia heautou* pentru personajul lui Socrate, căruia de obicei i se asociază, în mod dacă nu exclusiv, măcar privilegiat, mult mai cunoscutul *gnôthi seauton*. Socrate este omul preocupării de sine, și așa va rămîne. Și într-o serie întreagă de texte tîrzii (la stoici, la cinici și mai ales la Epictet[26]), vom vedea că Socrate este întotdeauna, mai presus de orice, în mod fundamental, cel care interpela tinerii pe stradă, spunîndu-le: „Trebuie să vă îngrijiți de voi înșivă".

Al treilea punct privitor la noțiunea de *epimeleia heautou* și la raporturile ei cu *gnôthi seauton*: am impresia că această noțiune de *epimeleia heautou* n-a făcut doar să însoțească, să încadreze și să

întemeieze necesitatea cunoașterii de sine, și aceasta doar în momentul apariției ei în gîndirea, în existența și la personajul lui Socrate. Părerea mea este că *epimeleia heautou* (preocuparea de sine, împreună cu regula care îi era asociată) n-a încetat nici o clipă să constituie un principiu fundamental pentru a caracteriza atitudinea filosofică de-a lungul aproape întregii culturi grecești, elenistice și romane. Noțiunea de preocupare de sine este importantă, firește, la Platon. Ea se dovedește apoi importantă la epicureici, dacă avem în vedere că la Epicur se poate întîlni această formulare, care va fi atît de des repetată: fiecare om, zi și noapte, de-a lungul întregii sale vieți, trebuie să se îngrijească de propriul său suflet[27]. Pentru „a se îngriji", Epicur folosește verbul *therapeuein*[28], care este un verb cu valori multiple: *therapeuein* se referă la îngrijirile medicale (un fel de terapie a sufletului, despre care știm cît este de importantă pentru epicureici[29]), dar *therapeuein* mai înseamnă și serviciul pe care un servitor îl face celui care îi este stăpîn; și știți că verbul *therapeuein* se mai referă, de asemenea, și la serviciul din cadrul unui cult, la cultul pe care-l închinăm în mod statutar și regulat unei divinități sau unei puteri divine. La cinici, importanța preocupării de sine e capitală. Vă trimit, de exemplu, la textul citat de Seneca în primele paragrafe ale cărții a VII-a din *De Beneficiis*, unde Demetrius cinicul explică, conform unui anumit număr de principii asupra cărora va trebui să revenim, pentru că sînt deosebit de importante, cît de zadarnic este să faci speculații pe marginea unor fenomene naturale (cum ar fi originea cutremurelor, cauza furtunilor sau motivele pentru care se pot naște copii gemeni) și că mult mai mult se cuvine să ne întoarcem privirea spre o seamă de lucruri imediate care ne privesc pe noi înșine, ca și spre o serie de reguli cu ajutorul cărora ne putem guverna pe noi înșine și putem controla ceea ce facem[30]. Inutil să vă mai amintesc și importanța pe care noțiunea de *epimeleia heautou* o avea apoi la stoici: la Seneca, sub forma noțiunii de *cura sui*, ea este centrală; iar la Epictet, ei bine, ea circulă pur și simplu de-a lungul întregului text al *Diatribelor*. Despre toate acestea va trebui însă să vorbim mult mai pe îndelete. Dar nu doar la filosofi această noțiune de *epimeleia heautou* se dovedește fundamentală. Nu doar ca o condiție pentru accesul la viața filosofică, în sensul strict și deplin al termenului, trebuie să ne îngrijim de noi înșine. Ci, veți vedea, voi încerca să vă demonstrez că acest principiu, conform căruia trebuie să ne îngrijim de noi înșine, devine, în chip general, principiul oricărei conduite raționale, în orice formă de viață activă care își propune să se supună, într-adevăr, principiului raționalității morale. Incitarea de a ne îngriji de noi înșine a căpătat, pe parcursul îndelungatei veri a gîndirii elenistice și romane, o atît de mare extindere,

încît s-a transformat, după părerea mea, într-un veritabil fenomen cultural de ansamblu[31]. Iar ceea ce aș dori să vă arăt, lucrul despre care vreau să vă vorbesc anul acesta, este tocmai această istorie care a făcut ca acest fenomen cultural de ansamblu (incitarea și acceptarea generală a principiului că trebuie să ne îngrijim de noi înșine) să reprezinte un fenomen cultural de ansamblu caracteristic societății elenistice și romane (elitei ei, în tot cazul) și, în același timp, un eveniment în cadrul gîndirii[32]. Părerea mea este că miza, provocarea pe care trebuie s-o înfrunte orice istorie a gîndirii, este tocmai aceea de a surprinde momentul cînd un fenomen cultural de o amploare anumită poate într-adevăr să constituie, în istoria gîndirii, un moment decisiv care să determine pînă și modul nostru, de subiecți moderni, de a fi.

Un singur cuvînt aș mai vrea să adaug: dacă această noțiune de preocupare de sine, pe care o vedem așadar apărînd în mod cît se poate de explicit și de clar deja o dată cu personajul lui Socrate, a parcurs, a circulat de-a lungul întregii filosofii antice pînă în pragul creștinismului, ei bine, această noțiune de *epimeleia* (de preocupare) poate fi regăsită și în creștinism sau în ceea ce a constituit, pînă la un punct, contextul și pregătirea acestuia: spiritualitatea alexandrină. La Filon [din Alexandria], în orice caz (a se vedea textul intitulat *Despre viața contemplativă*[33]), regăsim această noțiune de *epimeleia* cu un sens foarte particular. O regăsim apoi și la Plotin, în *Enneade* II[34]. Și ea mai poate fi regăsită mai cu seamă în ascetismul creștin: la Metodiu din Olimp[35], la Vasile din Cezareea[36]. Și la Grigorie de Nyssa: în *Viața lui Moise*[37], în textul despre *Cîntarea Cîntărilor*[38], în *Tratatul despre beatitudini*[39]. Dar mai cu seamă în *Tratatul despre virginitate*[40], cartea a XIII-a, al cărei titlu este tocmai „Îngrijirea de sine trebuie să înceapă cu dezlegarea de căsătorie"[41]. Dat fiind că pentru Grigorie de Nyssa dezlegarea de căsătorie (celibatul) reprezintă într-adevăr forma primă, cotitura inițială a vieții ascetice, asimilarea acestei prime forme a preocupării de sine cu dezlegarea de căsătorie ne arată că preocuparea de sine devenise un fel de matrice a ascetismului creștin. Începînd cu personajul lui Socrate, care-i interpela pe tineri ca să le spună să se îngrijească de sine, și pînă la ascetismul creștin, pentru care viața ascetică începe o dată cu preocuparea de sine, observați că avem de-a face cu o istorie extrem de îndelungată a noțiunii de *epimeleia heautou* (preocupare de sine).

Este clar că, de-a lungul acestei istorii, noțiunea ca atare s-a lărgit, iar semnificațiile i s-au înmulțit și, totodată, și-au pierdut din tărie. Să zicem deci, dat fiind că obiectul cursului de anul acesta va fi tocmai acela de a elucida toate aceste probleme (ceea ce vă spun acum nu este decît o pură schemă, un simplu survol anticipativ),

că în această noţiune de *epimeleia heautou* trebuie să reţinem următoarele elemente:

- în primul rînd, tema unei atitudini generale, a unui anumit mod de a privi lucrurile, de a fi în lume, de a conduce acţiuni, de a avea relaţii cu ceilalţi. *Epimeleia heautou* desemnează o atitudine: faţă de sine însuşi, faţă de ceilalţi, faţă de lume;
- în al doilea rînd, *epimeleia heautou* reprezintă şi o anumită formă de atenţie, de privire. A te preocupa de tine însuţi presupune să-ţi transformi privirea, s-o întorci dinspre exterior spre... era să spun spre „interior". Să lăsăm însă acest cuvînt (care vă daţi seama că pune o serie întreagă de probleme) deoparte, şi să spunem, pur şi simplu, că trebuie să ne întoarcem privirea, de la exterior, de la ceilalţi, de la lume etc., spre ce? Spre „sine însuşi". Preocuparea de sine implică un anumit mod de a veghea asupra a ceea ce gîndim, asupra a ceea ce se petrece în gîndire. Înrudire, aşadar, a cuvîntului *epimeleia* cu *meletê*, care înseamnă în acelaşi timp exerciţiu şi meditaţie[42]. Şi aici totul rămîne, o dată în plus, de elucidat;
- în al treilea rînd, noţiunea de *epimeleia* nu desemnează doar această atitudine generală sau această formă de atenţie întoarsă asupra sinelui. *Epimeleia* mai desemnează şi o serie de acţiuni pe care le exercităm singuri asupra noastră înşine, acţiuni prin care ne luăm în îngrijire pe noi înşine, prin care ne modificăm pe noi înşine, prin care ne purificăm şi prin care ne transformăm şi ne transfigurăm. Şi, de aici, o serie întreagă de practici care sînt, în marea lor majoritate, tot atîtea exerciţii care se vor bucura (în istoria culturii, a filosofiei, a moralei, a spiritualităţii occidentale) de o soartă foarte îndelungată. Tehnicile de meditaţie, de pildă[43]; sau tehnicile de rememorare a trecutului; ori tehnicile examenului de conştiinţă[44]; ori tehnicile de verificare a reprezentărilor pe măsură ce acestea se înfăţişează minţii[45] etc.

Această temă a preocupării de sine reprezintă prin urmare, dacă vreţi, o formulare filosofică precoce care îşi face clar apariţia încă din secolul al V-lea înainte de Cristos, o noţiune care a traversat, pînă în secolele IV-V după Cristos, întreaga filosofie greacă, elenistică şi romană, ca şi spiritualitatea creştină. Această noţiune de *epimeleia heautou* însumează, în sfîrşit, un întreg corpus ce defineşte un mod de a fi, o atitudine, anumite forme de reflecţie şi o serie de practici care fac din ea un fenomen extrem de important, şi nu doar în istoria reprezentărilor, nu doar în istoria noţiunilor ori a teoriilor, ci în însăşi istoria subiectivităţii sau, dacă vreţi, în istoria practicilor vizînd subiectivitatea. Pornind, în tot cazul, tocmai de la această noţiune de *epimeleia heautou*, se poate, fie şi doar cu titlul de ipoteză

de lucru, relua întreaga evoluție, care este una milenară (secolul al V-lea înainte de Cristos-secolul al V-lea după [Cristos]), evoluție milenară care a condus de la primele forme ale atitudinii filosofice, așa cum le vedem apărînd la greci, pînă la cele dintîi forme ale ascetismului creștin. De la exercițiul filosofic și pînă la ascetismul creștin, o mie de ani de transformări, o mie de ani de evoluție – pentru care preocuparea de sine reprezintă, fără îndoială, unul dintre firele conducătoare cele mai importante; sau, oricum, ca să fim mai modești, unul dintre firele conducătoare posibile.

Aș dori totuși, înainte de a încheia aceste considerații generale, să formulez următoarea întrebare: ce anume a făcut ca această noțiune de *epimeleia heautou* (preocupare de sine) să fi fost, cu toate acestea, neglijată în modul în care gîndirea, în care filosofia occidentală și-a refăcut propria istorie? Cum se explică faptul că s-a privilegiat cu atîta insistență, că s-au acordat o asemenea valoare și o asemenea intensitate preceptului „cunoaște-te pe tine însuți", lăsîndu-se deoparte, sau cel puțin în penumbră, noțiunea de preocupare de sine, care, de fapt, din punct de vedere istoric, dacă privim documentele și textele, pare a fi încadrat la origine principiul „cunoaște-te pe tine însuți" și a fi fost suportul unui întreg ansamblu, oricum l-am privi, extrem de bogat și de dens de noțiuni, practici, feluri de a fi, forme de existență etc.? De unde acest privilegiu, pentru noi, al lui *gnôthi seauton* în defavoarea preocupării de sine? Ceea ce aș dori să schițez aici nu sînt, firește, decît niște ipoteze, cu foarte multe semne de întrebare și cu foarte multe puncte de suspensie.

La o primă privire, și într-un mod cu totul superficial, cred că s-ar putea face următoarele afirmații, care nu merg, desigur, pînă în miezul lucrurilor, dar care merită poate a fi reținute: există pentru noi în mod evident ceva tulburător în acest principiu al preocupării de sine. Se poate, într-adevăr, observa că, de-a lungul textelor, al diferitelor forme de filosofie și al diferitelor forme de exerciții, de practici filosofice sau spirituale, acest principiu al preocupării de sine a fost formulat, a fost tranzacționat printr-o serie întreagă de formule cum ar fi: „a te îngriji de tine însuți", „a avea grijă de sine", „a te retrage în tine însuți", „a te izola în tine", „a-ți afla plăcerea în tine însuți", „a nu căuta altă desfătare decît în tine însuți", „a rămîne în tovărășie cu tine însuți", „a fi prieten cu tine însuți", „a trăi în tine însuți ca într-o fortăreață", „a te îngriji" sau „a-ți închina un cult ție însuți", „a te respecta pe tine însuți" etc. Or, știți foarte bine că există o anumită tradiție (sau poate mai multe) care ne împiedică (pe noi, acum, azi) să acordăm tuturor acestor formulări, tuturor acestor precepte și reguli o valoare pozitivă și, mai cu seamă, să facem din ele fundamentul unei morale. Toate aceste injoncțiuni de a ne glorifica pe noi înșine, de a ne închina un cult nouă înșine, de a ne retrage

în sine, de a ne sluji pe noi înşine, sună pentru urechile noastre – a ce? Fie ca un fel de provocare şi de bravadă, ca o voinţă de ruptură etică, ca un fel de dandysm moral, ca afirmarea-sfidare a unui stadiu estetic şi individual de nedepăşit[46]. Fie, dimpotrivă, ca expresia oarecum melancolică şi tristă a unei retrageri a individului în sinea sa, incapabil să susţină, în faţa ochilor, cu propriile sale mîini, pentru el însuşi, o morală colectivă (a cetăţii, de pildă) şi care, în faţa acestei dislocări a moralei colective, n-ar mai avea altceva de făcut decît să se îngrijească de sine[47]. Deci, dacă vreţi, toate aceste conotaţii, rezonanţele prime pe care toate aceste formule le trezesc imediat pentru noi, ne împiedică să considerăm că aceste precepte ar putea avea o valoare pozitivă. Or, în toată gîndirea antică la care m-am referit, indiferent că vorbim de Socrate ori de Grigorie de Nyssa, „a te îngriji de tine însuţi" are de fiecare dată un înţeles pozitiv, niciodată unul negativ. Şi – paradox suplimentar – pornind tocmai de la imperativul lui „a ne îngriji de noi înşine" s-au constituit moralele fără îndoială cele mai austere, mai riguroase, mai restrictive pe care le-a cunoscut Occidentul şi pe care, vă repet (pentru asta am şi făcut cursul de anul trecut), nu trebuie să le atribuim creştinismului, ci într-o mult mai mare măsură tocmai moralei din primele secole dinaintea erei noastre şi de la începutul ei (morala stoică, morala cinică şi chiar morala epicureică, pînă la un anumit punct). Ne aflăm, prin urmare, în faţa paradoxului unui precept al preocupării de sine care, pentru noi, semnifică mai degrabă egoism şi retragere, dar care, vreme de secole, a constituit, dimpotrivă, un principiu pozitiv matricial faţă de o seamă de morale dintre cele mai stricte. Ca şi în faţa unui alt paradox, ce se cuvine amintit pentru a putea explica felul în care această noţiune a preocupării de sine s-a retras, într-o oarecare măsură, în umbră, şi anume faptul că această morală atît de riguroasă, provenită din principiul „îngrijeşte-te de tine însuţi", şi aceste reguli atît de austere, ei bine, noi le-am reluat: pentru că, efectiv, aceste reguli vor apărea, sau vor reapărea, fie sub forma unei morale creştine, fie sub aceea a unei morale moderne necreştine. Dar într-un climat cu totul diferit. Aceste reguli austere, pe care le vom regăsi identice în structura codului lor, ei bine, iată că noi le-am reaclimatizat, le-am transpus, le-am transferat în interiorul unui context care este acela al unei etici generale a non-egoismului, fie sub forma creştină a obligaţiei renunţării la sine însuşi, fie sub aceea „modernă" a unei îndatoriri faţă de ceilalţi – indiferent că este vorba de aproapele nostru, de colectivitate, de clasă, de patrie etc. Deci toate aceste teme, toate aceste coduri ale rigorii morale au fost instituite de către creştinism şi de către lumea modernă în cadrul unei morale a non-egoismului, cînd ele văzuseră de fapt lumina zilei în acel peisaj atît de puternic marcat

de obligaţia de a ne îngriji de noi înşine. Acest mănunchi de paradoxuri constituie, după părerea mea, unul dintre motivele pentru care tema preocupării de sine a putut ajunge să fie oarecum neglijată şi să dispară, pînă la urmă, dintre preocupările istoricilor.

Există însă un motiv care mi se pare şi mai important decît aceste paradoxuri ale istoriei moralei. Este ceva ce ţine de problema adevărului şi a istoriei adevărului. Motivul, după părerea mea, cel mai serios pentru care acest precept al preocupării de sine a fost dat uitării, motivul care a făcut ca locul central ocupat, vreme de aproape un mileniu, de acest precept în cultura antică să dispară, ei bine, acest motiv eu l-aş numi – cu un cuvînt care ştiu că e prost ales, dar pe care nu-l folosesc decît cu titlu pur convenţional – „momentul cartezian". Părerea mea este că „momentul cartezian" – încă o dată, între nenumărate perechi de ghilimele – a funcţionat în două moduri. El a funcţionat în două moduri, recalificînd filosofic principiul *gnôthi seauton* (cunoaşte-te pe tine însuţi) şi descalificînd, în schimb, noţiunea de *epimeleia heautou* (preocupare de sine).

În primul rînd, momentul cartezian a recalificat din punct de vedere filosofic principiul *gnôthi seauton* (cunoaşte-te pe tine însuţi). Într-adevăr, şi aici lucrurile sînt cît se poate de simple, demersul cartezian, aşa cum poate fi el extrem de explicit citit în *Meditaţii*[48], a plasat la origine, în punctul de pornire al demersului filosofic, evidenţa – evidenţa aşa cum apare, adică aşa cum e dată, aşa cum se oferă ea în mod efectiv conştiinţei, mai presus de orice îndoială posibilă [...*]. [Prin urmare] la cunoaşterea de sine, cel puţin ca o formă a conştiinţei, se referă demersul cartezian. În plus, aşezînd evidenţa existenţei proprii a subiectului la temelia însuşi accesului la fiinţă, această cunoaştere de sine (dar nu sub forma unei probe a evidenţei, ci sub aceea a indubitabilităţii propriei mele existenţe ca subiect) transforma principiul „cunoaşte-te pe tine însuţi" într-un acces fundamental la adevăr. Desigur, între acel *gnôthi seauton* socratic şi demersul cartezian, distanţa este enormă. Dar înţelegeţi de ce, pornind de la acest demers, principiul lui *gnôthi seauton* ca moment întemeietor al demersului filosofic a putut, cu începere din secolul al XVII-lea, să fie acceptat într-o serie întreagă de practici şi de demersuri filosofice. Dar dacă demersul cartezian a recalificat, aşadar, dintr-o seamă de motive destul de lesne de înţeles, principiul lui *gnôthi seauton*, în acelaşi timp, şi tocmai asupra acestui lucru aş dori să insist, el a contribuit enorm la descalificarea principiului preocupării de sine, la descalificarea şi la excluderea lui din cîmpul gîndirii filosofice moderne.

---

* Nu se aude decît: „oricare ar fi efortul..."

Să luăm acum puţină distanţă faţă de toate acestea. Să numim, dacă vreţi, „filosofie" acea formă de gîndire care îşi pune întrebări nu despre ce este adevărat şi despre ce este fals, ci despre ceea ce face să existe şi să poată exista adevărat şi fals, şi despre ceea ce face ca noi să putem sau să nu putem despărţi adevăratul de fals. Să numim aşadar „filosofie" acea formă de gîndire care îşi pune întrebări cu privire la ce anume îi îngăduie subiectului să aibă acces la adevăr, acea formă de gîndire care încearcă să determine condiţiile şi limitele unui acces al subiectului la adevăr. Ei bine, dacă numim asta „filosofie", cred că am putea să numim „spiritualitate" căutarea, practica, experienţa prin care subiectul operează asupra lui însuşi transformările necesare pentru a putea accede la adevăr. Vom numi atunci „spiritualitate" ansamblul acestor căutări, practici şi experienţe care sînt purificările, ascezele, renunţările, convertirile privirii, modificările existenţei etc., şi care constituie, dar nu pentru cunoaştere, ci pentru subiect, pentru însăşi fiinţa subiectului, preţul ce trebuie plătit pentru a putea accede la adevăr. Să spunem că spiritualitatea, cel puţin aşa cum apare ea în Occident, are trei caracteristici.

Spiritualitatea postulează că niciodată adevărul nu-i este de drept accesibil subiectului. Spiritualitatea postulează că subiectul ca atare nu are dreptul, nu are capacitatea de a accede la adevăr. Ea postulează că adevărul nu-i este dat subiectului printr-un simplu act de cunoaştere, care ar fi întemeiat şi legitimat prin faptul că el este subiectul [acestei cunoaşteri] şi că are o structură sau alta de subiect. Ea postulează că trebuie ca subiectul să se modifice, să se transforme, să se deplaseze, să devină, într-o oarecare măsură şi pînă la un anumit punct, altul decît el însuşi pentru a căpăta dreptul de a accede la adevăr. Adevărul nu se oferă subiectului decît în schimbul unui preţ care pune în joc însăşi fiinţa ca atare a subiectului. Căci aşa cum este, el nu e capabil de adevăr. Cred că aceasta este cea mai simplă, dar şi cea mai importantă formulă prin care se poate defini spiritualitatea. Ceea ce are drept consecinţă următorul fapt: acela că, astfel privind lucrurile, nu poate să existe adevăr fără o conversiune sau fără o transformare a subiectului însuşi. Această conversie, această transformare a subiectului – şi acesta ar fi cel de-al doilea mare aspect al spiritualităţii – poate fi realizată în diferite forme. Să spunem, foarte în mare (este vorba, şi aici, tot de un survol schematic), că această conversiune se poate face sub forma unei mişcări care smulge subiectul din statutul şi din condiţia sa actuală (mişcare de ascensiune a subiectului însuşi; mişcare prin care, dimpotrivă, adevărul vine spre el şi îl luminează). Să numim, din nou foarte schematic, această mişcare, indiferent de sensul în care se produce: mişcarea lui *erôs* (iubirea). Şi mai există şi o a doua mare formă prin care subiectul poate şi trebuie să se transforme pe sine pentru a

putea accede la adevăr: travaliul. Un travaliu de sine asupra sieşi, o elaborare de sine însuşi prin sine însuşi, o transformare progresivă de sine însuşi prin sine, transformare de care noi înşine sîntem responsabili printr-o trudă îndelungată care este cea a ascezei (*askêsis*). *Erôs* şi *askêsis* reprezintă, după părerea mea, cele două mari forme prin care, în spiritualitatea occidentală, au fost concepute modalităţile conform cărora subiectul trebuie să fie transformat pentru a deveni în sfîrşit capabil de adevăr. Aceasta ar fi cea de-a doua caracteristică a spiritualităţii.

În sfîrşit, spiritualitatea mai postulează că accesul la adevăr produce, atunci cînd efectiv acest acces s-a realizat, nişte efecte care reprezintă, firește, urmarea demersului spiritual făcut pentru a-l atinge, dar care sînt în acelaşi timp cu totul altceva şi mult mai mult decît atît: nişte efecte pe care le-aş numi „de întoarcere" a adevărului asupra subiectului. Pentru spiritualitate, adevărul nu este doar ceea ce i se oferă subiectului, spre a-l răsplăti, întrucîtva, pentru actul său de cunoaştere şi spre a încununa acest act de cunoaştere. Adevărul luminează subiectul; adevărul îi oferă acestuia beatitudine; adevărul îi procură pacea sufletului. Pe scurt, există, în adevărul însuşi şi în accesul la adevăr, ceva care împlineşte subiectul însuşi, ceva care împlineşte însăşi fiinţa subiectului sau care are darul de a o transfigura. Într-un cuvînt, cred că se poate spune aşa: pentru spiritualitate, niciCînd un act de cunoaştere, în el însuşi şi doar prin el însuşi, nu ar putea reuşi să ofere acces la adevăr dacă nu ar fi pregătit, însoţit, dublat, desăvîrşit de o anumită transformare a subiectului însuşi, nu a individului ca atare, ci a subiectului în însăşi fiinţa sa de subiect.

Există, fără îndoială, o enormă obiecţie la toate cele spuse pînă acum, o enormă excepţie asupra căreia va trebui să revenim, şi care este, desigur, gnoza[49]. Însă gnoza, şi întreaga mişcare gnostică, reprezintă tocmai o mişcare ce supraîncarcă actul cunoaşterii, căruia i se acordă, este adevărat, supremaţia în accederea la adevăr. Acest act de cunoaştere e supraîncărcat cu toate condiţiile, cu întreaga structură a unui act spiritual. Gnoza ar putea fi definită, pe scurt, ca tinzînd întotdeauna să transfere, să transpună în chiar actul cunoaşterii condiţiile, formele şi efectele experienţei spirituale. Să spunem, schematic, aşa: de-a lungul întregii perioade pe care o numim Antichitate, şi conform unor modalităţi foarte diferite, problema filosofică a lui „cum se poate accede la adevăr" şi practica spirituală (transformările necesare operate în chiar fiinţa subiectului, care vor permite accesul la adevăr), ei bine, aceste două probleme, aceste două teme nu au fost niciodată separate. N-au fost separate pentru pitagoreici, evident. Dar ele n-au fost separate nici pentru Socrate ori Platon: *epimeleia heautou* (preocuparea de sine) desemnează tocmai ansamblul condiţiilor de spiritualitate, ansamblul transformărilor de sine ce constituie condiţia necesară pentru a se putea accede

la adevăr. Deci, de-a lungul întregii Antichităţi (la pitagoreici, la Platon, la stoici, la cinici, la epicureici, la neoplatonici etc.), nicicînd tema filosofiei (cum putem căpăta acces la adevăr?) şi problema spiritualităţii (care sînt transformările din chiar fiinţa subiectului care se impun pentru a se putea accede la adevăr?) n-au fost separate. A existat, firește, și o excepţie. O excepţie majoră şi fundamentală: aceea reprezentată de cel căruia i se spunea tocmai „Filosoful"[50], pentru că, fără doar şi poate, el a fost, în Antichitate, singurul filosof; acela dintre filosofi pentru care problema spiritualităţii a fost cel mai puţin importantă; acela în care noi l-am recunoscut pe însuşi întemeietorul filosofiei, în sensul modern al termenului, şi care este Aristotel. Dar, aşa cum toată lumea ştie, Aristotel nu reprezintă încununarea Antichităţii, ci excepţia ei.

Ei bine, acum, dacă facem un salt de mai multe secole, putem spune că am intrat în epoca modernă (vreau să spun: istoria adevărului a intrat în perioada ei modernă) în ziua cînd am admis că ceea ce ne oferă acces la adevăr, condiţiile în care subiectul poate accede la adevăr, este cunoaşterea, şi doar ea. Părerea mea este că tocmai aici ceea ce am numit „momentul cartezian" îşi găseşte locul şi sensul, fără ca prin asta să vreau să spun că despre Descartes este anume vorba, că el ar fi inventatorul cunoaşterii, că el ar fi făcut cel dintîi acest lucru. Cred că epoca modernă a istoriei adevărului începe din momentul cînd ceea ce ne permite să accedem la adevăr începe să fie cunoaşterea, şi doar ea. Cu alte cuvinte, din clipa cînd, fără a i se mai cere şi altceva în afară de asta, fără ca fiinţa sa de subiect să mai fie nevoită în acest scop să se modifice sau să se preschimbe, filosoful (sau învăţatul sau pur şi simplu cel care caută adevărul) devine capabil să recunoască, în el însuşi şi doar ca urmare a propriilor sale acte de cunoaştere, adevărul şi poate accede la el. Ceea ce nu înseamnă, firește, că adevărul poate fi obţinut fără nici un fel de condiţie. Însă aceste condiţii sînt acum de două feluri, şi nici unul dintre ele nu mai ţine propriu-zis de spiritualitate. Este vorba, pe de o parte, de condiţiile interne ale actului de cunoaştere şi de regulile pe care acesta trebuie să le urmeze pentru a accede la adevăr: condiţii formale, condiţii obiective, reguli formale de metodă, structura obiectului ce urmează a fi cunoscut[51]. Oricum însă, condiţiile de acces ale subiectului la adevăr sînt definite acum din interiorul cunoaşterii. Cît priveşte celelalte condiţii, ele sînt extrinseci. Sînt condiţii cum ar fi: „Pentru a cunoaşte adevărul trebuie să nu fii nebun" (importanţa acestui moment la Descartes[52]). Dar şi condiţii culturale: pentru a putea accede la adevăr, trebuie să fi făcut nişte studii, trebuie să ai o anumită formaţie, trebuie să te înscrii într-un anumit consens ştiinţific. Condiţii morale, apoi: pentru a putea cunoaşte adevărul, trebuie să depui eforturi susţinute, nu trebuie să încerci

să tragi pe sfoară lumea din care faci parte, trebuie ca interesele financiare sau privitoare la carieră ori la statut să se combine într-un mod perfect acceptabil cu normele cercetării dezinteresate etc. Aşa cum puteţi observa, este vorba despre nişte condiţii, unele intriseci cunoaşterii, celelalte extrinseci actului de cunoaştere, dintre care însă nici una nu priveşte subiectul ca atare în fiinţa sa: ele nu privesc decît individul în existenţa lui concretă, şi nu structura subiectului ca atare. Cu începere din acest moment (adică din clipa cînd se poate spune: „Aşa cum este, subiectul este oricum capabil de adevăr" – sub dubla rezervă a condiţiilor intrinseci cunoaşterii şi a condiţiilor extrinseci individului*), de îndată ce fiinţa subiectului încetează a mai fi pusă la îndoială de necesitatea de a accede la adevăr, cred că am intrat într-o altă epocă a istoriei raporturilor dintre subiectivitate şi adevăr. Iar urmarea acestui fapt, sau celălalt aspect al său, dacă vreţi, va fi că accesul la adevăr, care nu mai ascultă acum de altă condiţie în afara cunoaşterii înseşi, nu va mai obţine prin cunoaştere, ca răsplată şi ca împlinire a sa, nimic altceva decît mesajul nedefinit al cunoaşterii înseşi. Acel punct al iluminării, acel punct al împlinirii, acel moment al transfigurării subiectului prin „efectul de întoarcere" a adevărului pe care-l cunoaşte asupra lui însuşi, care îi pătrunde, îi traversează, îi transfigurează întreaga sa fiinţă, toate acestea nu mai pot să existe. Nu mai putem crede că accesul la adevăr va împlini în subiect, ca o încununare ori ca o răsplată, travaliul ori sacrificiul, preţul pe care el l-a plătit pentru a ajunge pînă la adevăr. Cunoaşterea se va deschide pur şi simplu pe dimensiunea nedefinită a unui progres al cărui capăt nu ne e cunoscut şi ale cărui beneficii nu vor putea fi vreodată întruchipate, de-a lungul istoriei, decît sub forma unei acumulări instituite de cunoştinţe sau a unor avantaje psihologice şi sociale datorate, pînă la urmă, faptului că ai descoperit un adevăr după ce te-ai chinuit atîta să-l găseşti. Aşa cum arată el de acum înainte, adevărul nu mai este în stare să salveze subiectul. Dacă definim spiritualitatea ca fiind forma unor practici ce postulează că, aşa cum este, subiectul nu e capabil de adevăr, în vreme ce adevărul, aşa cum e, este capabil să transfigureze şi să salveze subiectul, vom spune că epoca modernă a raporturilor dintre subiect şi adevăr începe din ziua cînd postulăm că, aşa cum este, subiectul este capabil de adevăr, dar că, aşa cum este, adevărul nu este capabil să salveze subiectul. Să ne odihnim, dacă doriţi, cîteva clipe. Cinci minute, şi reluăm îndată.

---

* Manuscrisul (numim astfel notele scrise care-i serveau lui Foucault drept suport pentru susţinerea acestui curs la Collège de France) ne permite să înţelegem acest ultim punct în felul următor: condiţii extrinseci cunoaşterii, adică individuale.

Note

1. Începînd cu anul 1982, Foucault, care pînă atunci ţinuse la Collège de France un seminar şi un curs, se hotărăşte să abandoneze seminarul şi să nu mai facă decît un curs, dar de două ore.
2. *Cf.* rezumatul Cursului de la Collège de France din anul academic 1980-1981, în M. Foucault, *Dits et Écrits, 1954-1988*, ed. D. Defert & F. Ewald, colab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol. (în continuare, trimiterile se vor face la această ediţie): *Cf.* vol. IV, nº 303, pp. 213-218.
3. Pentru cea dintîi elaborare a acestei teme, *cf.* cursul din 28 ianuarie 1981, dar mai ales *L'Usage des plaisirs* (Paris, Gallimard, 1984, pp. 47-62) [ed. rom.: M. Foucault, *Istoria sexualităţii*, trad. Beatrice Stanciu & Alexandru Onete, Timişoara, Editura de Vest, 1995 (în continuare, trimiterile se vor face la această ediţie), partea a II-a: *Practicarea plăcerilor*, pp. 148-157]. Se poate spune că prin *aphrodisia* Foucault înţelege o *experienţă*, mai exact una *istorică*: experienţa elină a *plăcerilor*, care trebuie deosebită de experienţa creştină a *cărnii* şi de cea modernă a *sexualităţii*. *Aphrodisia* sînt desemnate ca reprezentînd „substanţa etică" a moralei antice.
4. În cadrul primului curs din anul 1981 („Subiectivitate şi adevăr", cursul din 7 ianuarie), Foucault anunţă că miza cercetărilor pe care le va efectua va fi aceea de a vedea dacă codul nostru moral, cu stricteţea şi pudoarea care îl caracterizează, nu va fi fost cumva elaborat tocmai de către păgînism (ceea ce ar face problematică în rest existenţa cezurii dintre creştinism şi păgînism în cadrul unei istorii a moralei).
5. Cursurile din 1981 nu cuprind dezvoltări explicite cu privire la preocuparea de sine. Găsim, în schimb, îndelungi analize dedicate artelor existenţei şi proceselor de subiectivare (cursurile din 13 ianuarie, 25 martie şi 1 aprilie). Cu toate acestea, în general, Cursul din 1981, pe de o parte, continuă să se refere în exclusivitate la statutul acelor *aphrodisia* în cadrul eticii păgîne din primele două secole ale erei noastre, iar pe de alta, menţine ideea că, în lumea greacă, nu putem vorbi de subiectivitate, elementul etic fiind determinat aici doar ca *bios* (mod de viaţă).
6. Toate textele importante ale lui Cicero, Lucreţiu şi Seneca privitoare la aceste probleme de traducere au fost reunite de Carlos Lévy după articolul său „Du grec au latin", în *Le Discours philosophique*, Paris, PUF, 1998, pp. 1145-1154.
7. „Dacă fac totul din grija de mine, grija de mine este mai presus de orice (*si omnia propter curam mei facio, ante omnia est mei cura*)" (Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea a XX-a, Scrisoarea a CXXI-a, trad. de Gheorghe Guţu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1967, p. 480 [în continuare, trimiterile se vor face la această ediţie]).
8. *Cf.* P. Courcelle, *Connais-toi toi même, de Socrate à saint Bernard*, Paris, Études augustiniennes, 1974, 3 volume.
9. Epictète, *Entretiens*, III, 1, 18-19, trad. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres (în continuare, trimiterile se vor face la această ediţie), p. 8. *Cf.* analiza aceluiaşi text în cursul din 20 ianuarie, ora a doua. [Deşi nu există o traducere românească a acestor *Convorbiri*, ele sînt cunoscute în literatura noastră de specialitate mai ales sub titlul de *Diatribe* sau *Disertaţii*. *n. tr.*]

10. Pentru greci, Delfi era centrul geografic al lumii (*omphalos*, „buricul pămîntului"), locul unde s-au întîlnit cei doi vulturi trimiși de Zeus din puncte opuse ale circumferinței terestre. Delfi devine un important centru religios încă de la sfîrșitul secolului al VIII-lea î.e.n. (sanctuarul închinat lui Apollo, de unde Pythia își rostește oracolele) și va rămîne așa pînă la sfîrșitul secolului al IV-lea e.n., cînd audiența sa se extinsese asupra întregii lumi romane.
11. W.H. Roscher, „Weiteres über die Bedeutung des *E[ggua]* zu Delphi und die übrigen *grammata Delphika*", *Philologus*, 60, 1901, pp. 81-101.
12. Cea de-a doua maximă este: *eggua, para d'atê*. *Cf.* declarația lui Plutarh: „N-aș ști să îți explic atît timp cît nu voi voi afla de la acești domni ce vrea să însemne *Nimic prea mult*, *Cunoaște-te pe tine însuți* și mai ales faimoasa maximă care i-a împiedicat pe atîția oameni să se căsătorească, pe alții, la fel de mulți, i-a făcut suspicioși în această privință, iar pe alții i-a amuțit: *A te angaja poartă ghinion* (*eggua para d'ata*)" (*Le Banquet des sept sages*, 164b, în *Œuvres morales*, t. II, trad. J. Defradas, J. Hani & R. Klaerr, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 236).
13. J. Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique*, Paris, Klincksieck, 1954, chap. III: „La sagesse delphique", pp. 268-283.
14. *Convorbiri memorabile*, în Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, trad. Grigore Tănăsescu, București, Ed. Univers, 1987 (în continuare, trimiterile se vor face la această ediție): „Socrate întrebă atunci: Spune-mi, Euthydemos, ai fost vreodată la Delfi? – Da, pe Zeus, răspunse Euthydemos; am fost chiar de două ori. – Ai observat atunci undeva pe templu inscripția: Cunoaște-te pe tine însuți? – Da. – Ai privit-o cu un ochi distrat sau cu atenție, încercînd să examinezi cine ești?"
15. Cel mai adesea, Foucault utilizează pentru cursurile sale edițiile Les Belles Lettres (cunoscute și ca edițiile Budé), care-i permit să aibă la dispoziție, în paralel cu traducerea, și textul în limba originală (greacă sau latină). De aceea, în cazul termenilor sau al pasajelor importante, el își însoțește lectura și cu trimiteri la textul original. În plus, atunci cînd citește astfel, cu glas tare, traducerile franțuzești, el nu le respectă întotdeauna literal, ci le adaptează cerințelor stilului oral, multiplicînd conectorii logici („și", „sau", „adică", „ei bine" etc.) sau efectuînd rapeluri ale argumentației precedente. Cel mai adesea, am optat să redăm traducerea franceză originală, semnalînd, în corpul textului, adausurile semnificative (urmate de indicația: M.F.) între croșete.
16. *Apărarea lui Socrate*, 294, în Platon, *Opere complete*, vol. I, trad. Cezar Papacostea revizuită de Constantin Noica, București, Ed. Humanitas, 2001 (în continuare, trimiterile se vor face la această ediție), pp. 31-32.
17. Foucault sare aici o frază de la 29e: „...dacă aș găsi că nu a dobîndit virtutea, ci numai spune că e virtuos, l-aș mustra ca socotind de cel mai mic preț lucrurile vrednice de cea mai mică luare-aminte, pe cînd pe cele de nimic le pune mai presus de orice" (*id.*, p. 31).
18. *Id.*, 30a, pp. 31-32.
19. „Să știți bine că dacă mă veți osîndi la moarte ca fiind astfel precum v-am spus că sînt, nu mie îmi veți aduce vătămare, ci vouă înșivă" (*id.*, 30c, p. 32).
20. Foucault se referă aici la o întreagă dezvoltare, care se întinde de la 31a pînă la 31c (*id.*, pp. 33-34).

21. La 35e-37a, Socrate, care tocmai a aflat că va fi condamnat la moarte, propune o pedeapsă de substituţie. Şi într-adevăr, în tipul de proces căruia se întîmplă să-i facă obiectul, nici o pedeapsă nu este fixată de lege: judecătorii sînt cei care o stabilesc. Pedeapsa solicitată de acuzatori (şi formulată în chiar actul de acuzare) era moartea, iar judecătorii tocmai l-au recunoscut pe Socrate vinovat de fărădelegile care i se impută, el fiind prin urmare susceptibil de a primi această pedeapsă. În acel moment al procesului însă, Socrate, dovedit ca fiind vinovat, trebuie să propună o pedeapsă de substituţie. Abia după aceea judecătorii trebuie să fixeze o pedeapsă pentru acuzat, pe baza propunerilor penale ale celor două părţi. Pentru mai multe detalii, *cf.* C. Mossé, *Le Procès de Socrate*, Bruxelles, Éd. Complexe, 1996, ca şi ampla introducere a lui L. Brisson la ediţia sa din *Apărarea lui Socrate* (*Apologie de Socrate*, Paris, Garnier-Flammarion, 1997).
22. *Apărarea lui Socrate*, 36c-d, în Platon, *Opere complete*, ed. cit., p. 40.
23. Aluzie la celebrul pasaj de la 28d: „Iată un adevăr statornic, cetăţeni atenieni, oricum ar crede cineva că-şi poate bine rîndui viaţa [să ocupe o poziţie, *taxê*] – fie dintr-un imbold propriu socotit bun, fie din porunca stăpînului său – el trebuie, după părerea mea, să rămînă pe loc, să înfrunte orice primejdie, să nu pregete faţă de nimic, nici chiar faţă de moarte, afară numai de necinste" (*id.*, pp. 29-30). Această fermitate pe poziţie va fi elogiată de Epictet ca reprezentînd atitudinea filosofică prin excelenţă (*cf.* de pildă *Entretiens*, I, 9, 24; III, 24, 36 şi 95, unde Epictet întrebuinţează pe rînd termenii *taxis* şi *khôra*; sau finalul dialogului *Despre constanţa înţeleptului* de Seneca, XIX, 4: „Apără-ţi locul (*locum*) hărăzit de soartă. Mă întrebi care este acest loc: al unui bărbat, îţi voi răspunde" (trad. Svetlana Sterescu, în Seneca, *Scrieri filosofice alese*, ed. Eugen Cizek, Bucureşti, Ed. Minerva, „Biblioteca pentru toţi", 1981, p. 40 [în continuare, trimiterile se vor face la această ediţie]).
24. Socrate îi previne pe atenieni despre ce se va întîmpla dacă îl vor condamna la moarte: „vă veţi petrece restul vieţii dormind" (*id.*, 31a, p. 33).
25. „De mă veţi osîndi la moarte, nu veţi mai găsi uşor pe altul (...) care să fie trimis de Zeu, ca mine, pentru această cetate. Eu am fost pentru voi cum e tăunul pentru un cal..." (*id.*, 30e, p. 33).
26. „Reuşea oare Socrate să-i convingă pe toţi cei care veneau la el că trebuie să îngrijească de ei înşişi? (*epimeleisthai heautôn*)" (*Entretiens*, III, 1, 19, p. 8).
27. Această formulare apare în *Scrisorea către Menoiceus*. Mai exact, textul spune: „...nici o vîrstă nu-i prea timpurie sau prea tîrzie pentru sănătatea sufletului. (...) De aceea, amîndoi, tînărul şi bătrînul, trebuie să caute înţelepciunea..." (în vol. *Epicurea*, trad. Constantin Balmuş, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1999, p. 83 [în continuare, trimiterile se vor face la această ediţie]); citat reluat de Foucault în *Histoire de la sexualité*, t. III: *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984 [*Istoria sexualităţii*, ed. cit., partea a III-a: *Preocuparea de sine*], p. 60.
28. În realitate, textul grecesc spune *„to kata psukhên hugiainon"*. Verbul *therapeuein* nu cunoaşte la Epicur decît o singură ocurenţă, şi anume

în Gnomologicum Vaticanum 55: „Nefericirea se cuvine s-o alungăm [*therapeutcon*: s-o vindecăm] prin amintirea clipelor plăcute și prin recunoașterea faptului că poți preschimba ceva care s-a întîmplat în ceva care nu s-a întîmplat" (*Epicurea*, ed. cit., p. 119). [Conform traducerii franceze, aparent mult mai explicite, realizate de M. Conche (*Épicure, Lettres et Maximes*, Villers-sur-Mer, Éd. de Mégare, 1977) și reproduse aici de autorul acestor note, Frédéric Gros, textul epicureic ar suna, în retraducere, mai curînd așa: „Trebuie să ne vindecăm nefericirea cu ajutorul amintirii recunoscătoare a ceea ce am pierdut și prin cunoașterea faptului că nu este posibil să faci ca și cum nu s-ar fi întîmplat ceea ce de fapt s-a întîmplat" – *(n. tr.)*]

29. Toată această tematică are drept centru de greutate următoarea frază a lui Epicur: „Este gol discursul filosofului care nu oferă îngrijire nici unei afecțiuni omenești. Așa cum o medicină care nu alungă bolile trupului nu este de nici un folos, la fel este și filosofia care nu izgonește tulburările sufletului" (221 Us.) (trad. fr. A.-J. Voelke, în *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 36; *cf.*, în aceeași lucrare, articolele „Santé de l'âme et bonheur de la raison. La fonction thérapeutique de la philosophie dans l'épicurisme" și „Opinions vides et troubles de l'âme: la médication épicurienne").
30. Seneca, *Despre binefaceri*, Cartea a VII-a, I, 3-7, în Seneca, *Opere filosofice alese*, ed. cit., pp. 167-168. Acest pasaj va face obiectul unei amănunțite examinări în cursul din 10 februarie, ora a doua.
31. *Cf.*, pentru conceptualizarea noțiunii de cultură a sinelui, cursul din 3 februarie, prima oră.
32. Despre conceptul de eveniment la Foucault, *cf. Dits et Écrits*, II, n° 84, p. 136 [„Nietzsche, genealogia, istoria", trad. Bogdan Ghiu, în vol. M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, ed. Ciprian Mihali, Cluj, Cartea Cărții de știință, 2001, p. 183], privitor la rădăcinile nietzscheene ale conceptului; II, n° 102 [„Mon corps, ce papier, ce feu"], p. 260, despre valoarea polemică a evenimentului în gîndire, împotriva metafizicii derridiene a originarului; IV, n° 278 [„Table ronde du 20 mai 1978", în M. Perrot, *L'Impossible prison*], p. 23, pentru programul de „evenimențializare" a cunoașterii istorice, și îndeosebi n° 341 [„Préface à l'*Histoire de la sexualité*"], p. 580, în legătură cu „principiul de singularitate al istoriei gîndirii".
33. „Considerînd ziua a șaptea drept o zi foarte sfîntă și de mare sărbătoare, au ales s-o onoreze într-un mod deosebit: în acea zi, după îngrijirile acordate sufletului (*tês psukhês epimeleian*), ei își ungeau trupurile cu ulei" (Philon d'Alexandrie, *De Vita contemplativa*, 477M, trad. P. Miquel, Paris, Éd. du Cerf, 1963, § 36, p. 105).
34. „Atunci și noi vom contempla aceleași lucruri ca și el [sufletul universului], pentru că și noi vom fi atunci pregătiți în acest scop, mulțumită naturii noastre și străduinței (*epimeleias*) noastre" (Plotin, *Ennéades*, II, 9, 18, trad. E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924, p. 138).
35. „Legea elimină soarta învățîndu-ne că virtutea se învață, că poate fi sporită dacă ne străduim (*ex epimeleias prosginomenên*)" (Méthode d'Olympe, *Le Banquet*, 172c, trad. V.-H. Debidour, Paris, Éd. du Cerf, 1963, § 226, p. 255).

36. *„Hote toinun hê agan hautê tou sômatos epimeleia autô te alusitelês tô sômati, kai pros tên psukhên empodion esti; to ge hupopeptôkenai toutô kai therapeuein mania saphês"* (Din clipa cînd această îngrijire excesivă a corpului devine inutilă pentru corpul însuși și face rău sufletului, a i te mai supune și a o mai continua apare ca o evidentă nebunie [traducere inedită, Frédéric Gros] [Basile de Césarée, *Sermo de legendis libris gentilium*, p. 584d, în *Patrologie grecque*, t. 31, ed. J.-P. Migne, SEU Petit-Montrouge, 1857]).

37. „Dar dacă [Moise] s-a ridicat spre mari izbînzi ale sufletului, printr-o îndelungată grijă (*makras epimeleias*) și prin luminarea de sus, are parte de o întîlnire prietenească și pașnică, pentru că Dumnezeu îi trimite pe fratele în întîmpinare. [...] Căci într-adevăr, celor care au înaintat în lupta pentru virtute, le stă alături ajutorul lui Dumnezeu dat firii noastre de la început [...], măcar că acest ajutor se vede și se cunoaște abia cînd ne-am familiarizat îndeajuns cu viața mai înaltă prin luare aminte și grijă (*epimeleias*)..." (Sfîntul Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise sau Despre desăvîrșirea prin virtute*, trad. preot prof. Ion Buga, București, Ed. Sfîntul Gheorghe-Vechi, 1995, p. 74 [ediție nefilologică; 337c-d, §§ 43-44]; *cf.* și § 55, la 341b, unde se stabilește cerința unei „cercetări îndelungi și serioase [*toiautês kai tosautês epimeleias*]".)

38. „Acum însă iată-mă-s revenită la același har, unită prin iubire cu stăpînul meu; de aceea întăriți în mine ordinea și trăinicia aduse de har, voi, prieteni ai logodnicului meu, care, prin îngrijirile (*epimeleias*) și atenția voastră, păstrați cu trăinicie în mine avîntul către divin" (Grégoire de Nysse, *Le Cantique des cantiques*, trad. C. Bouchet, Migne, Paris, 1990, p. 106).

39. *„Ei oun apokluseias palin di' epimeleias biou ton epiplasthenta tê kardia sou rupon, analampsei soi to theoeidês kallos"* (Dacă, în schimb, îngrijindu-te de propria ta viață, curăți zgura răspîndită în inima ta, frumusețea divină va străluci în adîncul tău [traducere inedită de F. Gros] (Grégoire de Nysse, *De Beatitudinibus*, Oratio VI, în *Patrologie grecque*, t. 44, p. 1272a).

40. Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, trad. M. Aubineau, Paris, Ed. du Cerf, 1966. *Cf.*, în aceeași carte, parabola drahmei pierdute (300c-301c, XII, pp. 411-417), deseori citată de Foucault pentru a exemplifica preocuparea de sine (într-o conferință din octombrie 1982, în *Dits et Écrits*, IV, n° 363 [„Technologies of the self/Techniques de soi"], p. 787): „Prin murdărie cred că trebuie să înțelegem necurăția cărnii: atunci cînd am «măturat-o» și cînd am curățat locul prin «grija» (*epimeleia*) pe care o arătăm vieții noastre, lucrul apare în toată splendoarea lui" (301c, XII, 3, p. 415).

41. Într-un interviu din ianuarie 1984, Foucault precizează că, în acest tratat al Sfîntului Grigorie de Nyssa (303c-305c, XIII, pp. 423-431), preocuparea de sine e „definită în primul rînd ca o renunțare la toate legăturile pămîntești; este renunțarea la tot ce poate fi iubire de sine, atașament față de eul terestru" (*Dits et Écrits*, IV, n° 356, „L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", p. 716).

42. Despre semnificațiile termenului *meletê*, *cf.* cursul din 6 martie, ora a doua, și cel din 17 martie, prima oră.

43. Despre te
cf. cursul
a doua,

44. Despre e

45. Despre t
în compa
prima o

46. În expres
(*cf.* pagi
baudela
«Qu'est-
estetic",
estetic,
rătăcito
vînează
de plăc
Foucau
mențio
influen

47. Aceast
diții so
morală
elemer
care s
necont
Brehie
articol
de o
Epigr
p. 715
lume
lui P.
este v
sine (
pp. 3
teza
(ed.
conti
în pr
recur
inten
que
antic
1997
cetăț
Gree

48. Desc
Pari
fizic

43. Despre tehnicile de meditaţie (şi în special de meditaţie asupra morţii), *cf.* cursul din 24 martie, ora a doua, ca şi cursurile din 27 februarie, ora a doua, şi, respectiv, 3 martie, prima oră.
44. Despre examenul de conştiinţă, *cf.* cursul din 24 martie, ora a doua.
45. Despre tehnica filtrării reprezentărilor, în special la Marcus Aurelius şi în comparaţie cu examenul ideilor la Cassianus, *cf.* cursul din 24 februarie, prima oră.
46. În expresia „dandysm moral" se poate recunoaşte o trimitere la Baudelaire (*cf.* paginile lui Foucault despre „atitudinea de modernitate" şi *êthos*-ul baudelairian în *Dits et Écrits*, IV, nº 339, [„What is Enlightenment?/ «Qu'est-ce que les Lumières?»"], pp. 568-571), iar în aceea de „stadiu estetic", o aluzie clară la tripticul existenţial al lui Kierkegaard (stadiul estetic, stadiul etic, stadiul religios), sfera estetică (încarnată de Jidovul rătăcitor, de Faust şi de Don Juan) fiind aceea a individului care vînează, într-o căutare nesfîrşită, clipele ca pe tot atîţia atomi precari de plăcere (ironia fiind cea care va permite trecerea către stadiul etic). Foucault a fost un mare cititor al lui Kierkegaard, chiar dacă nu-l menţionează nicăieri pe acest autor care a avut totuşi asupra sa o influenţă pe cît de secretă, pe atît de decisivă.
47. Această teză a filosofului elenistic şi roman nemaiaflînd, în noile condiţii sociopolitice, un teren în care să-şi desfăşoare pe deplin acţiunea morală şi politică (ca şi cum cetatea greacă ar fi reprezentat dintotdeauna elementul ei natural), şi găsind în aşa-numitul sine un subterfugiu în care să se retragă, a devenit un *topos*, dacă nu chiar o evidenţă de necontestat a istoriei filosofiei (evidenţă împărtăşită, printre alţii, de Bréhier şi de Festugière etc.). În a doua jumătate a secolului XX, articolele de epigrafie şi învăţătura unui savant celebru, care se bucura de o audienţă internaţională, Louis Robert (*„Opera minora selecta". Épigraphie et antiquités grecques*, Amsterdam, Hakkert, 1989, t. VI, p. 715), au făcut caducă această viziune asupra grecului pierdut într-o lume prea mare şi privat de cetatea sa (datorez toate aceste indicaţii lui P. Veyne). Această teză a estompării cetăţii greceşti în epoca elenistică este viu contestată, după alţii, şi de Foucault însuşi în *Preocuparea de sine* (*cf.* cap. III : „Sinele şi ceilalţi" [M. Foucault, *Istoria sexualităţii*, ed. cit., pp. 363-373 : „Jocul politic" ; *cf.* şi pp. 333-335]). El începe prin a contesta teza unei spulberări a cadrului politic al cetăţii sub monarhiile elenistice (ed. cit., pp. 363-364) şi continuă prin a demonstra (operaţie pe care o continuă şi în cursul de faţă) faptul că preocuparea de sine se defineşte în primul rînd ca o modalitate de convieţuire mai degrabă decît ca un recurs individualist („preocuparea de sine [...] apare în acest caz ca o intensificare a relaţiilor sociale", ed. rom., p. 343). P. Hadot (*Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995 [*Ce este filosofia antică?*, trad. George Bondor & Claudiu Tipuriţă, Iaşi, Ed. Polirom, 1997], pp. 146-147) atribuie originea acestei prejudecăţi a dispariţiei cetăţii greceşti unei lucrări din 1912 a lui G. Murray (*Four Stages of Greek Religion*, New York, Columbia University Press).
48. Descartes, *Méditations sur la philosophie première* (1641), în *Œuvres*, Paris, Gallimard, „Bibliothèque de la Pléiade", 1952 [*Meditaţii metafizice*, trad. Ion Papuc, Bucureşti, Ed. Crater].

49. Gnosticismul reprezintă un curent filosofico-religios esoteric care s-a dezvoltat în primele veacuri ale erei creştine. Acest curent, extrem de difuz, de greu de circumscris şi de definit, a fost respins în acelaşi timp de Părinţii Bisericii şi de filosofia de inspiraţie platoniciană. „Gnoza" (din grecescul *gnôsis*, „cunoaştere") desemnează o învăţătură esoterică capabilă să-i aducă mîntuirea celui care accede la ea şi reprezintă, pentru iniţiat, cunoaşterea propriei origini şi a propriei sale destinaţii, ca şi tainele şi misterele lumii superioare (care vin cu promisiunea unei călătorii supraceleste), taine ce sînt pătrunse pe baza unor tradiţii exegetice secrete. În acest înţeles de învăţătură salvatoare, iniţiatică şi simbolică, „gnoza" acoperă un vast ansamblu de speculaţii iudeo-creştine inspirate de Biblie. Mişcarea „gnostică" promite aşadar, prin dezvăluirea unei cunoaşteri supranaturale, eliberarea sufletului şi triumful asupra forţei cosmice malefice. Pentru o descriere a „gnozei" într-un context literar, *cf. Dits et Écrits*, I, n° 21 [„La prose d'Actéon"], p. 326. Putem considera, aşa cum mi-a sugerat A.I. Davidson, că Foucault cunoştea foarte bine studiile lui H.-Ch. Puech despre acest subiect (*cf. Sur le Manichéisme et Autres Essais*, Paris, Flammarion, 1979).
50. „Filosoful": aşa îl numea Sf. Toma d'Aquino, în comentariile sale, pe Aristotel.
51. În clasificarea care urmează a condiţiilor de cunoaştere putem recunoaşte, ca un ecou foarte stins, ceea ce, în lecţia sa inaugurală de la Collège de France, Foucault numea „proceduri de îngrădire a discursurilor" (*L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971). Dar în vreme ce, în 1970, elementul fundamental era cel al discursului, ca pînză anonimă şi albă, aici totul se structurează în jurul articulării dintre „subiect" şi „adevăr".
52. Recunoaştem aici, ca un ecou, celebra analiză pe care Foucault a consacrat-o, în *Istoria nebuniei*, *Meditaţiilor* lui Descartes. Acesta, lovindu-se în exerciţiul îndoielii de vertijul nebuniei ca de un motiv pentru a continua să se îndoiască, ar fi exclus-o *a priori*, refuzînd să-i urmeze căile furioase şi preferîndu-i blîndele ambiguităţi ale visului: „nebunia este exclusă de subiectul care se îndoieşte" (*Histoire de la folie*, Paris, Gallimard, „Tel", 1972, p. 57) [*Istoria nebuniei în epoca clasică*, trad. Mircea Vasilescu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1996, p. 50]. Derrida va contesta foarte curînd această teză (*cf.* „Cogito et Histoire de la folie", în *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967 [„Cogito şi Istoria nebuniei", trad. Bogdan Ghiu, în *Scriitura şi diferenţa*, Bucureşti, Ed. Univers, 1998, pp. 53-98], pp. 51-97, text ce reprezintă reluarea unei conferinţe rostite la 4 martie 1963 la Collège philosophique), arătînd că propriu Cogito-ului cartezian este tocmai asumarea riscului unei *„nebunii totale"* prin recursul la ipoteza Geniului Rău (pp. 81-82). Se cunoaşte faptul că Foucault, atins de această critică destul de usturătoare, va publica peste cîţiva ani un răspuns magistral, înălţînd, prin intermediul unei foarte riguroase explicaţii de text, cearta dintre doi specialişti la rangul unei dezbateri ontologice („Mon corps, ce papier, ce feu", ca şi „Réponse à Derrida", în *Dits et Écrits*, II, n° 102, pp. 245-267, şi, respectiv, n° 104, pp. 281-296). Aşa s-a născut ceea ce azi se numeşte „polemica Foucault/Derrida" cu privire la *Meditaţiile* lui Descartes.

Cursul din 6 ianuarie 1982

Ora a doua

Prezența conflictuală a imperativelor de spiritualitate: știință și teologie înainte de Descartes; filosofie clasică și modernă; marxism și psihanaliză. – Analiza unei sentențe lacedemoniene: preocuparea de sine ca privilegiu statutar. – O primă analiză a dialogului Alcibiade *de Platon. – Pretențiile politice ale lui Alcibiade și intervenția lui Socrate. – Compararea educației primite de Alcibiade cu aceea a tinerilor spartani și a prinților perși. – Contextualizarea primei apariții în* Alcibiade *a exigenței preocupării de sine: pretenția politică; deficitul pedagogic; vîrsta critică; absența unei cunoașteri politice. – Natura indeterminată a sinelui și implicațiile ei politice.*

Doar două sau trei cuvinte, pentru că, în ciuda deciziilor pe care le-am luat și a unei folosiri atente a timpului, în ora dinainte n-am reușit să termin ce sperasem. Aș vrea să mai spun cîteva cuvinte despre tema generală a raporturilor dintre filosofie și spiritualitate și [despre] motivele pentru care noțiunea de preocupare de sine a ajuns să fie încet-încet eliminată din gîndirea și din preocuparea filosofică. Spuneam adineauri că a existat, după părerea mea, un anumit moment (iar cînd spun „moment" nu vreau să situez acest fapt la o dată anume sau să-l localizez ori să-l individualizez în jurul unei singure persoane) [cînd] legătura s-a rupt, definitiv, cred eu, între accesul la adevăr, devenit dezvoltare autonomă a cunoașterii, și exigența unei transformări a subiectului și a ființei subiectului prin ea însăși*. Cînd spun că „după părerea mea, legătura s-a rupt definitiv", nu mai este nevoie să precizez că, de fapt, nu cred cîtuși de puțin acest lucru, și că interesul acestei chestiuni constă tocmai în faptul că legăturile n-au fost rupte brusc, ca printr-o tăietură de cuțit.

---

* Mai exact, manuscrisul spune că această legătură s-a rupt „atunci cînd Descartes a spus: filosofia își este suficientă sieși pentru cunoaștere, iar Kant a completat afirmația, spunînd: dacă există niște limite ale cunoașterii, acestea se află pe de-a-ntregul în însăși structura subiectului cunoscător, adică tocmai în ceea ce permite cunoașterea".

Să luăm lucrurile mai întîi, dacă vreţi, din amonte. Ruptura n-a apărut dintr-o dată. Ea nu s-a realizat în ziua cînd Descartes a postulat regula evidenţei, sau cînd a descoperit Cogito-ul etc. De multă vreme începuse lucrarea de deconectare a principiului unui acces la adevăr care avea să se facă doar în termenii subiectului cunoscător de, pe de altă parte, necesitatea spirituală a unui travaliu al subiectului asupra lui însuşi, transformîndu-se şi aşteptînd ca adevărul să-l ilumineze şi să-l transfigureze. De multă vreme începuse această disociere, iar între aceste două elemente de mult timp fusese strecurată o mică distanţă. Iar această distanţă se cuvine, firește, căutată... pe latura ştiinţei? Cîtuşi de puţin. Trebuie s-o căutăm pe latura teologiei. Teologia (acea teologie care, tocmai, se poate întemeia pe Aristotel – *confer* ceea ce vă spuneam adineauri – şi care, prin Sfîntul Toma [d'Aquino], prin scolastică etc., va ajunge să ocupe locul pe care îl ştiţi în reflecţia occidentală), înfăţişîndu-se ca o reflecţie universală ce pune bazele, începînd, desigur, o dată cu creştinismul, unei credinţe cu vocaţie ea însăşi universală, punea totodată bazele principiului unui subiect cunoscător în general, subiect cunoscător care-şi afla în Dumnezeu în acelaşi timp modelul, împlinirea absolută, gradul maxim de perfecţiune, şi totodată Creatorul şi, prin urmare, modelul. Corespondenţa dintre un Dumnezeu atotcunoscător şi nişte subiecţi susceptibili cu toţii de a cunoaşte, desigur, sub rezerva credinţei, este fără îndoială unul dintre principalele elemente care au făcut ca gîndirea – sau principalele forme de reflecţie – occidentală, şi în special gîndirea filosofică, să se desprindă, să se elibereze, să se separe de propriile-i condiţii de spiritualitate care-o însoţiseră pînă atunci şi a căror formulare generală o reprezenta principiul *epimeleia heautou*. Cred că trebuie să înţelegem aşa cum se cuvine marele conflict care a traversat creştinismul, de la sfîrşitul secolului al V-lea (Sfîntul Augustin, desigur) şi pînă în secolul al XVII-lea. De-a lungul acestor douăsprezece veacuri, conflictul n-a fost unul între spiritualitate şi ştiinţă: ci între spiritualitate şi teologie. Iar cea mai bună dovadă că n-a fost vorba de un conflict între spiritualitate şi ştiinţă o constituie înflorirea tuturor acelor practici ale cunoaşterii spirituale, toată acea dezvoltare a modurilor esoterice de cunoaştere, acea idee – gîndiţi-vă, de pildă, la tema lui Faust, care ar fi foarte interesant de reinterpretat din această perspectivă[1] – că nu poate să existe cunoaştere fără o modificare profundă în însăşi fiinţa subiectului. Faptul că alchimia, de pildă, împreună cu o sumedenie de alte moduri de cunoaştere, au fost considerate în acea epocă ca neputînd fi înfăptuite decît cu preţul unei modificări în însăşi fiinţa subiectului dovedeşte în modul cel mai grăitor cu putinţă că între ştiinţă şi spiritualitate nu exista o opoziţie constitutivă, structurală. Opoziţia era, de fapt, între gîndirea teologică şi cerinţa de spiritualitate. Prin

urmare, desprinderea nu s-a făcut brusc, o dată cu apariția științei moderne. Desprinderea, separarea, a reprezentat un proces lent, proces ale cărui origine și dezvoltare se cuvin atribuite mai degrabă teologiei.

Dar nu trebuie să ne imaginăm nici că în momentul pe care, total arbitrar, l-am numit „momentul cartezian", ruptura s-ar fi realizat o dată pentru totdeauna. Este, dimpotrivă, foarte interesant de văzut că, în secolul al XVII-lea, s-a pus tocmai problema raportului dintre condițiile de spiritualitate și problema căii și a metodei ce trebuie urmate pentru a ajunge la adevăr. Au existat nenumărate suprafețe de contact, multiple puncte de intersecție și foarte multe forme de interogare. Să luăm, de exemplu, acea noțiune foarte interesantă, caracteristică pentru sfîrșitul secolului al XVI-lea și începutul celui de-al XVII-lea : noțiunea de „îndreptare a intelectului". Luați primele nouă paragrafe din *Îndreptarea intelectului* a lui Spinoza[2]. Veți vedea cît se poate de clar că – din niște motive care vă sînt binecunoscute, nu este nevoie să insist – la Spinoza problema accesului la adevăr era legată, în chiar formularea ei, de o serie de exigențe care priveau însăși ființa subiectului : în ce anume și cum se cuvine ca eu să-mi transform însăși ființa mea de subiect ? Ce condiții trebuie să-i impun acesteia pentru a putea accede la adevăr și în ce măsură acest acces la adevăr îmi va procura ceea ce caut, adică binele suprem, supremul bine ? Este o întrebare tipic spirituală, și părerea mea este că tema acestei „îndreptări a intelectului" este, în secolul al XVII-lea, cît se poate de caracteristică pentru legăturile încă foarte stricte, foarte apropiate, foarte strînse existente între, să spunem, o filosofie a cunoașterii și o spiritualitate a transformării ființei subiectului prin ea însăși. Dacă acum vom aborda însă această problemă nu în amonte, ci în aval, dacă vom trece de partea cealaltă, începînd cu Kant, vom vedea că nici aici structurile de spiritualitate n-au dispărut, nici din reflecția filosofică și poate nici măcar din cunoaștere. Ar fi..., dar nu vreau nici măcar să schițez asta acum, nu vreau decît să semnalez o serie de fapte. Reluați toată filosofia secolului al XIX-lea – mă rog, aproape toată : Hegel în orice caz, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl din *Krisis*[3], de asemenea Heidegger[4] – și veți vedea cum și aici, indiferent că este descalificată, devalorizată, privită critic sau, dimpotrivă, exaltată ca la Hegel, oricum am privi așadar lucrurile, cunoașterea – actul cunoașterii – continuă să rămînă legat(ă) de exigențele spiritualității. În toate aceste filosofii, o anumită structură de spiritualitate încearcă să lege cunoașterea, actul de cunoaștere, condițiile acestui act de cunoaștere și efectele lui, de o transformare în însăși ființa subiectului. *Fenomenologia spiritului*[5], de pildă, nu are, pînă la urmă, alt sens decît acesta. Și cred că întreaga istorie a filosofiei secolului al XIX-lea poate fi concepută ca un fel de

presiune prin care s-a încercat regîndirea structurilor spiritualităţii în interiorul unei filosofii care, începînd cu cartezianismul, oricum filosofia secolului al XVII-lea, încercase a se desprinde din aceste structuri. De unde ostilitatea, profundă de altfel, a tuturor acestor filosofi [de] tip „clasic" – Descartes, Leibniz etc., toţi cei care se reclamă de la această tradiţie – faţă de filosofia secolului al XIX-lea, care este, într-adevăr, o filosofie ce pune, cel puţin implicit, foarte vechea problemă a spiritualităţii şi care regăseşte, fără s-o spună, precuparea pentru preocuparea de sine.

Voi spune însă că, inclusiv în cîmpul cunoaşterii propriu-zise, această presiune, acest reviriment, această reapariţie a structurilor de spiritualitate este totuşi foarte perceptibilă. Dacă este adevărat, aşa cum spun toţi oamenii de ştiinţă, că o falsă ştiinţă poate fi recunoscută după faptul că cere, pentru a deveni accesibilă, o convertire a subiectului, promiţînd, la capătul acestei transformări, o iluminare a lui; dacă, aşadar, o falsă ştiinţă poate fi recunoscută după structura ei de spiritualitate (lucru de la sine înţeles, toţi oamenii de ştiinţă o ştiu prea bine), nu trebuie să uităm că în unele forme ale cunoaşterii care, tocmai, nu sînt nişte ştiinţe, şi pe care nu trebuie să încercăm a le asimila structurii ştiinţei, vom regăsi, într-un mod foarte puternic şi cît se poate de clar, cel puţin cîteva dintre elementele, măcar unele dintre exigenţele spiritualităţii. Nu este, desigur, nevoie să vă spun mai mult: aţi recunoscut imediat o formă de cunoaştere precum marxismul sau psihanaliza. Este, bineînţeles, total greşit să le asimilăm religiei. N-ar avea nici un sens şi nu ar aduce nimic nou. În schimb, dacă vă uitaţi şi la unul, şi la cealaltă, ştiţi foarte bine, din motive cu totul diferite, dar cu efecte relativ omologe, că, atît în marxism cît şi în psihanaliză, problema fiinţei subiectului (problema a ceea ce trebuie să fie fiinţa subiectului ca să poată obţine acces la adevăr) şi problema corelativă a ceea ce se poate transforma din subiect ca urmare a faptului că accede la adevăr, ei bine, aceste două probleme, care sînt, repet, nişte probleme absolut specifice spiritualităţii, le veţi regăsi în chiar inima sau, în tot cazul, la rădăcina şi în punctul de maximă dezvoltare ale acestor două forme de cunoaştere. Nu susţin cîtuşi de puţin că, în cazul lor, ar fi vorba de nişte forme de spiritualitate. Nu vreau să spun decît că în aceste forme de cunoaştere veţi regăsi toate problemele, întrebările, exigenţele care, în opinia mea – dacă ne îngăduim o privire istorică asupra cîtorva mii de ani, cel puţin una sau două –, sînt foarte vechile, fundamentalele probleme ale noţiunii de *epimeleia heautou*, şi deci ale spiritualităţii înţelese ca o condiţie de acces la adevăr. Ceea ce s-a petrecut este, bineînţeles, faptul că nici una, nici cealaltă dintre aceste două forme de cunoaştere n-a avut în vedere, în mod clar şi curajos, explicit vorbind, acest punct de vedere. S-a

încercat, dimpotrivă, mascarea condiţiilor de spiritualitate proprii acestor forme de cunoaştere în interiorul unui anumit număr de forme sociale. Ideea poziţiei de clasă, a efectului de partid, apartenenţa la un grup, la o şcoală, iniţierea, formarea analistului etc., toate acestea ne trimit efectiv la problemele condiţiei de formare a subiectului pentru ca acesta să poată obţine acces la adevăr, numai că ele sînt gîndite acum în termeni sociali, în termeni de organizare. Nu sînt gîndite ţinîndu-se cont de cezura istorică a existenţei spiritualităţii şi a exigenţelor ei. Şi în acelaşi timp de altfel, preţul plătit pentru transpunerea, pentru rabaterea acestor întrebări de tip „adevăr şi subiect" pe nişte probleme de apartenenţă (la un grup, la o şcoală, la un partid, la o clasă etc.), preţul plătit a fost, firește, tocmai uitarea problemei raporturilor dintre adevăr şi subiect*. După părerea mea, interesul şi forţa analizelor lui Lacan stau tocmai în asta: în faptul că Lacan a fost, după mine, singurul care, de la Freud încoace, a vrut să recentreze problema psihanalizei tocmai în jurul aceastei probleme a raporturilor dintre subiect şi adevăr[6]. Sau, cu alte cuvinte, în faptul că, în nişte termeni, firește, cu totul străini tradiţiei istorice a acestei spiritualităţi, indiferent că vorbim de tradiţia lui Socrate sau de cea a lui Grigorie de Nyssa şi a tuturor intermediarilor lor, în nişte termeni care erau, prin urmare, chiar cei ai cunoaşterii analitice, el a încercat să pună problema care este, din punct de vedere istoric, cea propriu-zis spirituală: problema preţului pe care subiectul trebuie să-l plătească pentru a putea enunţa adevărul, şi problema efectului asupra subiectului a faptului că a spus, că poate spune şi că a spus adevărul despre el însuşi. Făcînd să renască această întrebare, cred că Lacan a făcut efectiv să renască în chiar interiorul psihanalizei cea mai veche tradiţie, cea mai veche interogaţie, cea mai veche neliniște a acelei *epimeleia heautou*, care a reprezentat forma cea mai generală a spiritualităţii. Chestiune, firește, pe care n-am s-o rezolv: se poate pune, în chiar termenii psihanalizei, adică, oricum am privi lucrurile, în termenii efectelor de cunoaştere, întrebarea cu privire la raporturile dintre subiect şi adevăr, adică tocmai întrebarea care – cel puţin din punctul de vedere al spiritualităţii şi al principiului lui *epimeleia heautou* – nu poate, prin definiţie, fi pusă în termenii cunoaşterii?

Iată ce voiam să vă spun în această privinţă. Şi acum să trecem la un exerciţiu ceva mai simplu. Să ne întoarcem la texte. Nu se pune, firește, problema de a reface întreaga istorie a acestei noţiuni, a acestei practici, a acestor reguli ale preocupării de sine despre care

---

* Referitor la raportul adevăr-subiect, manuscrisul precizează că acest raport n-a fost „gîndit niciodată în mod teoretic", ceea ce a dus la „un pozitivism, [la] un psihologism pentru psihanaliză".

vorbeam adineauri. Anul acesta, dar, o dată în plus, sub rezerva imprudenţelor mele cronologice şi a incapacităţii mele de a respecta un program, voi încerca să izolez trei momente care mi se par interesante: momentul socratico-platonic, apariţia noţiunii de *epimeleia heautou* în cadrul reflecţiei filosofice; apoi, perioada vîrstei de aur a culturii sinelui, a culturii de sine însuşi, a preocupării de sine, care poate fi situată în primele două secole ale erei noastre; şi, în sfîrşit, trecerea spre secolele al IV-lea şi al V-lea, trecere, în mare, de la asceza filosofică păgînă la ascetismul creştin[7].

Primul moment: momentul socratico-platonic. În principal, textul la care aş vrea să mă refer este cel care constituie însăşi analiza, însăşi teoria preocupării de sine; lungă teorie care se află dezvoltată în partea a doua, adică în partea culminantă a dialogului intitulat Alcibiade. Dar mai înainte de a începe să citesc puţin acest text, aş dori să reamintesc două lucruri. În primul rînd, dacă este adevărat că preocuparea de sine îşi face apariţia în reflecţia filosofică o dată cu Socrate, în special în acest fragment din *Alcibiade*, nu trebuie să uităm totuşi că principiul „îngrijeşte-te de tine însuţi" – ca regulă, ca imperativ, ca imperativ pozitiv de la care se aşteaptă foarte mult – nu a fost, de la origine şi pe parcursul întregii culturi greceşti, un consemn pentru filosofi, o interpelare a unui filosof ce s-ar adresa tinerilor ce trec pe stradă. Nu este o atitudine de intelectual, nu este un sfat pe care cîţiva bătrîni înţelepţi îl dau cîtorva tineri prea grăbiţi. Nu, dimpotrivă, afirmaţia, principiul „trebuie să te îngrijeşti de tine însuţi" era o veche maximă a culturii greceşti. În special una lacedemoniană. Într-un text de altfel tîrziu dat fiind că îi aparţine lui Plutarh, dar care se referă la o maximă ce era în mod evident ancestrală şi pluriseculară, Plutarh reaminteşte o vorbă care i-ar fi aparţinut lui Alexandride, un lacedemonian, un spartan ce ar fi fost întrebat odată: Pînă la urmă, voi, spartanii, sînteţi totuşi cam ciudaţi. Aveţi multe pămînturi şi teritoriile voastre sînt imense sau, oricum, foarte importante. De ce nu le cultivaţi voi înşivă, de ce le încredinţati unor iloţi? Iar Alexandride ar fi răspuns: Ei bine, pur şi simplu pentru a putea să ne îngrijim de noi înşine[8]. Aici, firește, atunci cînd spartanul spune: trebuie să ne îngrijim de noi înşine şi, prin urmare, nu trebuie să ne cultivăm pămînturile, este cît se poate de evident că nu este vorba deloc [de filosofie]. La aceşti oameni pentru care filosofia, intelectualismul etc. nu reprezentau nişte valori foarte pozitive, era vorba de afirmarea unei forme de existenţă legată de un privilegiu, şi încă de unul politic: dacă avem iloţi, dacă nu ne cultivăm noi înşine pămînturile, dacă delegăm toate aceste preocupări materiale altora este pentru a putea să ne ocupăm de noi înşine. Privilegiul social, privilegiul politic, privilegiul economic al acestui grup solidar de aristocraţi spartani se manifesta sub forma

unui: Trebuie să ne îngrijim de noi înșine, și tocmai pentru a o putea face încredințăm treburile noastre altora. „A te îngriji de tine însuți" reprezintă deci, așa cum se poate vedea, un principiu fără îndoială destul de curent, cîtuși de puțin filosofic, legat totuși – și aceasta va fi o problemă pe care nu vom înceta s-o regăsim de-a lungul întregii istorii a noțiunii de *epimeleia heautou* – de un privilegiu, în cazul de față un privilegiu politic, economic și social.

Prin urmare, atunci cînd Socrate reia problema lui epimeleia *heautou*, atunci cînd o formulează, el o face plecînd de la o tradiție. Și veți vedea, de altfel, că referința la Sparta apare încă din prima mare teorie a preocupării de sine din Alcibiade. Să trecem acum, prin urmare, la acest fragment din *Alcibiade*. Voi reveni, astăzi sau data viitoare, asupra problemelor acestui dialog, probleme privind nu atît autenticitatea, care au fost mai mult sau mai puțin rezolvate, ci de datare, care sînt foarte complicate[9]. Dar este cu siguranță mai bine să studiem textul însuși, pentru a vedea răsărind problemele pe măsură ce îl parcurgem. Trec foarte repede peste începutul dialogului *Alcibiade*. Voi nota doar că, la acest început de dialog, îl vedem deci pe Socrate abordîndu-l pe Alcibiade, atrăgîndu-i acestuia atenția că, spre deosebire de ceilalți iubiți ai săi, el nu l-a abordat niciodată pînă acum pe Alcibiade și că s-a hotărît s-o facă abia azi. Și dacă s-a hotărît s-o facă este pentru că înțelege că Alcibiade are ceva în cap[10]. Are ceva în cap, și dacă i s-ar pune vechea întrebare, clasică în educația elină, referință la Homer etc.[11]: Presupunînd că ți s-ar propune următoarea alegere, să mori azi sau să continui să duci o viață lipsită de strălucire, ce-ai prefera?, ei bine, [Alcibiade ar răspunde]: Aș prefera să mor astăzi decît să duc o viață care nu mi-ar aduce nimic în plus față de ceea ce am deja. Iată de ce-l abordează Socrate pe Alcibiade. Dar ce are deja Alcibiade și prin raportare la ce anume dorește el altceva? Detalii despre familia lui Alcibiade, despre statutul său în cadrul cetății, despre privilegiile ancestrale care îl așează pe Alcibiade deasupra celorlalți. El, spune textul, se trage din „una dintre cele mai puternice familii din cetatea"[12] sa. Dinspre tată – care era un Eupatrid – are relații, prieteni, rude bogate și puternice. La fel și dinspre mamă, care era o Alcmeonidă[13]. În plus, chiar dacă și-a pierdut ambii părinți, a avut ca tutore pe cineva care nu era deloc un nimeni, dat fiind că era însuși Pericle. Pericle, care este cineva ce face tot ce voiește, spune textul, în cetate și chiar în întreaga Grecie și în unele țări barbare[14]. La toate acestea se adaugă faptul că Alcibiade dispune de o mare avere. Pe de altă parte, Alcibiade, toate lumea o știe, este frumos. E urmărit de nenumărați pretendenți, și are atîția, și este atît de mîndru de frumusețea sa, și este atît de arogant încît i-a izgonit pe toți, Socrate fiind singurul care se încăpățînează să-l mai urmărească. Și de ce este

singurul? Ei bine, este singurul din următorul motiv: pentru că Alcibiade, dat fiind că şi-a izgonit toţi iubiţii, a înaintat în vîrstă. Iată-l acum ajuns la acea faimoasă vîrstă critică a băieţilor despre care vă vorbeam anul trecut[15], vîrstă începînd de la care aceştia nu mai pot fi iubiţi cu adevărat. El însă, Socrate, continuă să se arate interesat de Alcibiade. El continuă să se arate interesat de Alcibiade şi chiar îndrăzneşte pentru prima oară să intre în vorbă cu el. De ce? Pentru că, aşa cum vă spuneam adineauri, şi-a dat seama că în capul lui Alcibiade mai era şi altceva decît voinţa de a profita, de-a lungul întregii vieţi, de relaţiile, de familia şi de averea sa; cît priveşte frumuseţea lui, aceasta este pe cale să se treacă. Alcibiade nu vrea să se mulţumească cu aceste lucruri. Vrea să se întoarcă spre popor, vrea să ia în mîini soarta cetăţii, vrea să-i guverneze pe ceilalţi. Pe scurt, este cel care vrea să-şi transforme statutul privilegiat, întîietatea statutară în acţiune politică, în guvernare efectivă asupra lui însuşi şi asupra celorlalţi. Şi tocmai în măsura în care această intenţie este pe cale să prindă contur, tocmai în momentul cînd – profitînd şi refuzînd, totodată, să-i lase pe alţii să profite de frumuseţea sa – Alcibiade se întoarce acum spre guvernarea celorlalţi (după *erôs*, *polis*, cetatea), în acel moment deci l-a auzit Socrate pe zeul care-l inspiră spunîndu-i că atunci poate să i se adreseze lui Alcibiade. Are ceva de făcut: să transforme privilegiul statutar, întîietatea statutară în guvernare a celorlalţi. Că problema preocupării de sine se naşte în acest moment reiese cît se poate de clar din acest fragment din *Alcibiade*. Acelaşi lucru îl puteţi găsi şi în ce povesteşte Xenofon despre Socrate. De pildă, în cartea a III-a a *Convorbirilor memorabile*: Xenofon citează un dialog, o întîlnire între Socrate şi tînărul Charmides[16]. Şi Charmides este tot un tînăr aflat pe pragul intrării în politică, ceva mai vîrstnic, desigur, decît Alcibiade cel din dialogul despre care vorbim, dat fiind că este deja destul de avansat în treburile politice pentru a putea să participe la Sfat şi să-şi expună părerea. Atîta doar că acest Charmides care-şi expune opiniile, nişte opinii care sînt asculate pentru că sînt înţelepte, acest Charmides căruia i se dă ascultare în cadrul Sfatului, ei bine, este timid. Este timid şi degeaba e ascultat, degeaba ştie că toată lumea îi dă ascultare atunci cînd se deliberează în consiliu restrîns, nu îndrăzneşte să ia cuvîntul în public. Şi atunci Socrate îi spune: Bine, bine, dar ia fii totuşi puţin atent la tine însuţi; pune-ţi mintea cu tine însuţi, devino conştient de propriile tale calităţi, şi aşa vei putea lua parte la viaţa publică. Socrate nu foloseşte expresia *epimeleisthai heautou* sau *epimelei sautou*, ci expresia „pune-ţi mintea". *Noûn prosekhei*[17]: pune-ţi mintea cu tine însuţi. Dar situaţia este aceeaşi. Este aceeaşi, dar invers: Charmides, care, în ciuda înţelepciunii sale, nu îndrăzneşte să păşească în acţiunea politică publică, trebuie încurajat, în

vreme ce, în cazul lui Alcibiade, avem de-a face cu un tînăr care tremură de nerăbdare şi care, din contra, nu aşteaptă altceva decît să intre în politică şi să-şi transforme avantajele statutare în acţiune politică efectivă.

Or, întreabă Socrate – şi aici începe cu adevărat fragmentul de dialog asupra căruia vreau să ne aplecăm cu mai multă atenţie – dacă guvernezi cetatea, pentru a o putea guverna trebuie să înfrunţi două feluri de rivali[18]. Pe de o parte, rivalii interni, pe care-i vei întîlni în cetate, căci nu eşti singurul care doreşte să guverneze. Şi apoi, în ziua în care vei ajunge să o conduci, te vei izbi de duşmanii cetăţii. Te vei izbi de Sparta şi de Imperiul Persan. Or, spune Socrate, ştii foarte bine cum stau lucrurile şi cu lacedemonienii, şi cu perşii: sînt mai puternici decît Atena şi decît tine. În primul rînd prin bogăţie: oricît de bogat ai fi, poţi să-ţi compari oare averea cu cea a regelui Persiei? Iar cît priveşte educaţia, poţi tu oare să compari educaţia pe care ai primit-o cu aceea a lacedemonienilor şi a perşilor? În ceea ce priveşte Sparta, [aflăm] o scurtă descriere a educaţiei spartane, care chiar dacă nu este prezentată ca un model, apare oricum ca o referinţă de calitate; o educaţie care asigură o bună conduită, măreţie a sufletului, curaj, rezistenţă, care le dă tinerilor gustul exerciţiilor, al victoriilor şi al onorurilor etc. Dar şi în ceea ce-i priveşte pe perşi, şi aici pasajul este foarte interesant, avantajele educaţiei primite de ei sînt foarte mari; este o educaţie care-l are în vedere pe rege, pe tînărul principe, tînăr principe care încă de la cea mai fragedă vîrstă – în sfîrşit, imediat ce poate înţelege – este înconjurat de patru profesori: un profesor de înţelepciune (*sophia*), un profesor de justiţie (*dikaiosunê*), un al treilea profesor de temperanţă (*sôphrosunê*) şi, în fine, al patrulea, profesorul de curaj (*andreia*). Prima problemă, pe care va trebui s-o trecem în contul chestiunii privind datarea textului: pe de o parte, aşa cum ştiţi, fascinaţia şi interesul pentru Sparta pot fi întîlnite cu destulă constanţă în dialogurile platoniciene, începînd cu cele socratice; în schimb, interesul şi fascinaţia pentru Persia reprezintă un element socotit tîrziu la Platon şi la platonicieni [...*]. Or, în comparaţie cu acest tip de educaţie, indiferent că este vorba de Sparta sau de Persia, în ce fel a fost format Alcibiade? Ei bine, spune Socrate, uită-te la ce s-a întîmplat cu tine. După moartea părinţilor, i-ai fost încredinţat lui Pericle. Pericle, desigur, „este în măsură să facă ce-i place nu numai în această cetate, ci şi în toată Elada, ba chiar şi la barbari, în rîndul multor neamuri puternice". Dar n-a fost în stare să-şi educe fiii. A avut doi, care sînt doi pierde-vară. Deci ai nimerit

---

* Nu se aude decît: „...pe care îl vom găsi în platonismul tîrziu, oricum în cea de-a doua jumătate a platonismului".

prost. Aici nu se putea conta pe o formaţie serioasă. Şi, pe de altă parte, tutorele tău, Pericle, a avut grijă să te încredinţeze unui bătrîn sclav (Zopir din Tracia), sclav care era un monument de ignoranţă şi care, prin urmare, n-a putut să te înveţe nimic. În aceste condiţii îi spune Socrate lui Alcibiade, se impune să faci o comparaţie: vrei să intri în viaţa politică, vrei să iei în mîini soarta cetăţii; dar n-ai aceeaşi avere ca rivalii tăi; şi nu ai, mai cu seamă, aceeaşi educaţie. Trebuie să reflectezi puţin la tine însuţi, trebuie să te cunoşti pe tine însuţi. Şi vedem apărînd aici, într-adevăr, noţiunea, principiul: *gnôthi seauton* (trimitere explicită la principiul delfic[19]). Dar este interesant să observăm că această apariţie a lui *gnôthi seauton*, înaintea oricărei noţiuni de preocupare de sine, are loc într-o formă slabă. Este vorba doar de un sfat de prudenţă. Acest principiu nu apare formulat cîtuşi de puţin în sensul tare pe care-l vom întîlni mai tîrziu. Aici, Socrate îi cere lui Alcibiade să reflecteze puţin la el însuşi, să se întoarcă puţin asupra lui însuşi şi să se compare cu rivalii săi. Sfat de prudenţă: uită-te puţin la ceea ce eşti, în comparaţie cu cei pe care vrei să-i înfrunţi, şi vei descoperi că le eşti inferior.

Iar această inferioritate constă în următoarele: nu numai că nu eşti bogat şi nu ai primit o bună educaţie, dar nu eşti nici capabil să compensezi aceste două lipsuri ale tale (privind averea şi educaţia) prin singurul lucru care ţi-ar putea permite să-ţi înfrunţi rivalii dintr-o poziţie nu prea acuzată de inferioritate, aşa cum este a ta: o cunoaştere, o *tekhnê*[20]. Nu dispui de acea *tekhnê* care ţi-ar permite să compensezi inferioritatea ta de pornire. Nu ai *tekhnê*. Şi aici, Socrate îi demonstrează lui Alcibiade că nu dispune de acea *tekhnê* care i-ar permite să conducă bine cetatea şi să fie măcar pe picior de egalitate cu rivalii săi. Socrate îi face această demonstraţie cu ajutorul unui procedeu absolut clasic în toate dialogurile socratice: ce înseamnă să guvernezi bine cetatea? În ce constă o bună guvernare a cetăţii? După ce poate fi ea recunoscută? Serie lungă de întrebări. Se ajunge la următoarea definiţie propusă de Alcibiade: cetatea este bine guvernată atunci cînd între cetăţenii ei domneşte armonia[21]. Alcibiade e întrebat: Dar ce este această armonie, în ce anume constă ea? Iar Alcibiade nu ştie să răspundă. Nu poate răspunde, şi atunci bietul băiat cade pradă descurajării. Spune: „În numele zeilor, Socrate, nici eu nu mai ştiu ce vorbesc şi tare mă tem că de mult îmi ascundeam mie însumi că sînt de plîns"[22]. La aceasta, Socrate îi răspunde: Nu te nelinişti; să descoperi că te afli într-o stare de ignoranţă ruşinoasă, să descoperi că nu ştii nici măcar ce spui: dacă aşa ceva ţi s-ar fi întîmplat la 50 de ani, ţi-ar fi fost foarte greu să te mai îndrepţi, căci la acea vîrstă ţi-ar fi foarte greu să te mai îngrijeşti de tine însuţi (să te iei pe tine însuţi în îngrijire: *epimelêthênai sautou*). Dar „vîrsta ta de acum este însă tocmai cea potrivită spre a-ţi da

seama de felul cum stau lucrurile"[23]. Aș vrea acum să ne oprim puțin aici, asupra acestei prime apariții în discursul filosofic – sub rezerva, o dată în plus, a datării dialogului *Alcibiade* – a formulei „a te îngriji de tine însuți", „a te lua pe tine însuți în îngrijire".

În primul rînd, așa cum se poate vedea, necesitatea de a te îngriji de tine însuți este legată de exercițiul puterii. Am întîlnit deja acest lucru în formula laconiană, în formula spartană a lui Alexandride. Cu diferența, totuși, că în formula, din cît se pare tradițională: „Ne încredințăm pămînturile iloților pentru a putea să ne îngrijim de noi înșine", „a te îngriji de tine însuți" era consecința unei situații statutare de putere. Aici în schimb, așa cum se poate vedea, problema preocupării de sine însuși, tema îngrijirii de sine nu apare ca unul dintre aspectele unei situații statutare. Ci, dimpotrivă, ca o condiție, ca o condiție pentru a se putea trece de la privilegiul statutar propriu lui Alcibiade (mare familie bogată, tradițională etc.) la o acțiune politică bine definită, la guvernarea efectivă a cetății. Dar, așa cum vedeți, faptul de „a te îngriji de tine însuți" e implicat și se deduce din voința individului de a exercita puterea politică asupra celorlalți. Nu îi poți guverna pe ceilalți, nu-i poți guverna cum trebuie pe alții, nu-ți poți transforma privilegiile în acțiune politică îndreptată asupra celorlalți, în acțiune rațională, dacă nu te-ai îngrijit mai întîi de tine însuți. Preocuparea de sine: între privilegiu și acțiune politică – iată care este, prin urmare, punctul de emergență al acestei noțiuni.

În al doilea rînd, observați că această noțiune a preocupării de sine, această necesitate de a te îngriji de tine însuți este legată de insuficiența educației primite de Alcibiade. Dar, prin ea și dincolo de ea, firește, întreaga educație ateniană apare astfel ca total insuficientă, sub două aspecte: aspectul, dacă vreți, propriu-zis pedagogic (profesorul lui Alcibiade era lipsit de orice valoare, era un sclav și, pe deasupra, unul ignorant, pe cînd educația este un lucru mult prea serios pentru a fi nimerit să lași un tînăr aristocrat, destinat unei cariere politice, în grija unui sclav familiar și familial); dar este o critică, totodată, și a celuilalt aspect, critică, desigur, mai puțin imediat clară, dar care se face auzită în tot începutul dialogului: critica dragostei, a acelui *erôs* pentru băieții tineri, care pentru Alcibiade nu a avut funcția pe care s-ar fi cuvenit să o aibă, deoarece Alcibiade a fost curtat de niște bărbați care nu-i doreau, de fapt, decît corpul, de niște bărbați care nu voiau să se îngrijească de el – tema aceasta va reapărea ceva mai departe –, care nu voiau, așadar, să îl incite pe Alcibiade să se îngrijească de el însuși. Cea mai bună dovadă, de altfel, a faptului că nu de Alcibiade însuși se arătau ei interesați, că nu se ocupau de Alcibiade pentru ca Alcibiade să se ocupe de el însuși: imediat ce acesta și-a pierdut frageda tinerețe care le înfierbînta dorințele, ei l-au și abandonat, lăsîndu-l să facă

ce-i trecea prin cap. Necesitatea preocupării de sine se înscrie prin urmare nu doar în cadrul proiectului politic, ci şi în interiorul deficitului pedagogic.

În al treilea rînd (caracteristică la fel de importantă, decurgînd imediat din cea de mai sus), vedeţi că se spune că, dacă Alcibiade ar fi avut 50 de ani, ar fi fost prea tîrziu pentru a mai îndrepta lucrurile. Nu mai era vîrsta potrivită pentru a se îngriji de el însuşi. Oamenii trebuie să înveţe să se îngrijească de ei înşişi la acea vîrstă critică cînd ies din mîna pedagogilor şi urmează să intre în perioada activităţii politice. Acest pasaj se află pînă la un punct în contradicţie, pune, în tot cazul, o problemă dacă îl comparăm cu un altul pe care tocmai vi l-am citit, cel din *Apărarea lui Socrate,* unde Socrate, apărîndu-se în faţa judecătorilor, spune: Meseria pe care am practicat-o la Atena era o meserie importantă. Mi-a fost încredinţată de zei şi consta în faptul că mă postam pe stradă şi interpelam pe toată lumea, tineri sau bătrîni, cetăţeni sau necetăţeni, spunîndu-le să se îngrijească de ei înşişi[24]. În acest pasaj, *epimeleia heautou* apare ca o funcţie generală a întregii existenţe, pe cînd în *Alcibiade* ea apare doar ca un moment necesar în formarea tînărului bărbat. Va fi o chestiune foarte importantă, va fi una dintre marile controverse, unul dintre punctele de răscruce ale preocupării de sine atunci cînd, în filosofia epicureică şi în cea stoică, vom vedea preocuparea de sine devenind o obligaţie permanentă a oricărui individ pe parcursul întregii sale existenţe. Dar în forma aceasta, dacă vreţi, precoce, socratico-platonică, preocuparea de sine reprezintă mai curînd o activitate, o necesitate care-i vizează pe tineri, în raporturile dintre ei şi profesorii lor, sau dintre ei şi iubiţii lor, sau dintre ei şi profesorul şi iubitul lor. Este cel de-al treilea punct, cea de-a treia trăsătură caracteristică a preocupării de sine.

În sfîrşit, în al patrulea rînd, observaţi că necesitatea de a ne îngriji de noi înşine izbucneşte ca o urgenţă în text nu în momentul cînd Alcibiade îşi expune proiectele politice, ci atunci cînd el îşi dă seama că ignoră... că ignoră ce anume? Ei bine, că ignoră însuşi obiectul, însăşi natura obiectului de care urmează să se ocupe. Ştie că vrea să se ocupe de cetate. Este îndreptăţit să o facă graţie statutului său. Dar nu ştie cum anume trebuie să se ocupe de cetate, nu ştie în ce anume urmează să constea ceea ce reprezintă tocmai scopul şi ţelul a ceea ce va fi activitatea sa politică, adică bunăstarea, înţelegerea dintre cetăţeni. Nu ştie care este obiectul unei bune guvernări, şi tocmai de aceea trebuie să se îngrijească de el însuşi.

În acest moment, observaţi că îşi fac apariţia două probleme, două probleme care se cer rezolvate şi care sînt direct legate una de alta. Trebuie să ne îngrijim de noi înşine, dar se pune întrebarea: ce este acest sine de care trebuie să se îngrijească cineva atunci cînd spune

că trebuie să se îngrijească de sine? Vă trimit la un pasaj pe care îl voi comenta mai pe larg data viitoare, dar care este foarte important. Dialogul *Alcibiade* poartă ca subtitlu, dar un subtitlu care a fost adăugat mult mai tîrziu – cred că în epoca alexandrină, dar nu sînt foarte sigur, va trebui să verific pînă data viitoare: *despre natura umană*[25]. Or, dacă privim dezvoltarea din întreaga parte finală a textului – acea dezvoltare care începe cu pasajul pe care vi l-am indicat –, observăm că problema pe care o pune Socrate, şi pe care încearcă s-o soluţioneze, nu este: trebuie să te îngrijeşti de tine; or, eşti om; deci întreb: ce este un om? Întrebarea pe care o pune Socrate e mult mai precisă, mult mai dificilă şi mult mai interesantă. Ea este: trebuie să te îngrijeşti de tine; dar ce este acest sine însuşi (*auto to auto*)[26], din moment ce de tine însuţi trebuie să te ocupi? Întrebarea aceasta nu se referă, prin urmare, la natura omului, ci la ceea ce, pentru moment şi aici – dat fiind că termenul nu apare în textul grecesc –, aş numi problema subiectului. Ce este acest subiect, ce este acest punct către care trebuie să se orienteze această activitate reflexivă, această activitate bine cumpănită, această activitate care se întoarce dinspre individ către sinele său? Ce este acest sine? Prima întrebare.

A doua întrebare, care şi ea va trebui rezolvată: această preocupare de sine, dacă o dezvoltăm aşa cum se cuvine, dacă o luăm în serios, cum va putea ea să ne conducă şi cum va putea ea să-l conducă pe Alcibiade spre ceea ce doreşte el, adică spre cunoaşterea acelei *tekhnê* de care are nevoie pentru a-i guverna pe ceilalţi, a acelei arte care îi va permite să conducă bine cetatea? În esenţă, miza întregii părţi a doua, miza întregului final al dialogului e următoarea: acestui „sine însuşi" – din expresia „a se îngriji de sine însuşi" – va trebui să-i dăm o definiţie care să implice, să deschidă sau să ofere acces spre cunoaşterea necesară unei bune guvernări. Miza dialogului este prin urmare aceasta: în ce constă acest sine de care se impune să mă îngrijesc pentru a putea să mă îngrijesc aşa cum se cuvine de ceilalţi, pe care trebuie să-i guvernez? Acest cerc [ce merge] de la sinele înţeles ca obiect al preocupării la cunoaşterea necesară guvernării înţelese ca guvernare a celorlalţi se află, cred eu, în miezul acestui final de dialog. În orice caz, aceasta e întrebarea care prilejuieşte cea dintîi apariţie în cadrul filosofiei antice a chestiunii „preocupării de sine însuşi". Bun, vă mulţumesc, şi săptămîna viitoare vom începe, prin urmare, tot la 9:15. Voi încerca atunci să închei această lectură a dialogului.

Note

1. Foucault va examina mai pe larg mitul lui Faust în cursul din 24 februarie, ora a doua.
2. B. Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, în *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*, ed. J. Van Vloten & J.P.N. Land, Haga, 1882-1884. [Baruch Spinoza, *Tratatul despre îndreptarea intelectului și despre calea cea mai bună care duce la adevărata cunoaștere a lucrurilor*, trad. Alexandru Posescu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979.]
3. E. Husserl, *Die Krisis des europäische Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Belgrad, Philosophia, 1936 (*La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976).
4. Tocmai aceasta este tradiția pe care, în același moment, Foucault o recunoaște ca fiind aceea a filosofiei „moderne" și de la care el însuși se reclamă ca moștenitor (*cf. Dits et Écrits*, IV, n° 351 [„Qu'est-ce que les Lumières?"], pp. 687-688, și n° 364 [„The Political Technology of Individuals (La technologie politique des individus)"], pp. 813-814).
5. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Würtzburg, Anton Goebhardt, 1807 [*Fenomenologia spiritului*, trad. Virgil Bogdan, reed., București, Ed. Iri, 1995].
6. Cu privire la redeschiderea, de către Lacan, a problemei subiectului, *cf. Dits et Écrits*, III, n° 235 [„Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme?"], p. 590; IV, n° 299 [„Lacan, le «libérateur de la psychanalyse»"], pp. 204-205, și n° 330 [„Structuralisme and Post-Structuralisme/Structuralisme et post-structuralisme"], p. 435. Cît privește textele lui Lacan care merg în acest sens: „Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse" (1953) [*Funcția și cîmpul vorbirii și limbajului în psihanaliză*, traducere de Olivia Dauverchain, Radu Gîrmacea, Vlad Suzan, București, Ed. Univers, 2000], în *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, pp. 237-322; „Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien" (1960), *ibid.*, pp. 793-827; „La Science et la vérité" (1965), *ibid.*, pp. 855-877; „Du sujet enfin la question" (1966), *ibid.*, pp. 229-236; *Le Séminaire I: Les Écrits technique de Freud* (1953-1954), Paris, Le Seuil, 1975, pp. 287-299; *Le Séminaire II: Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955), Paris, Le Seuil, 1978; *Le Séminaire XI: Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Le Seuil, 1973, pp. 31-41, 125-135; „Réponse à des étudiants en philosophie sur l'objet de la psychanalyse", *Cahiers pour l'analyse*, 3, 1966, pp. 5-13; „La Méprise du sujet supposé savoir", *Scilicet*, 1, Le Seuil, 1968, pp. 31-41; *Le Séminaire XX: Encore* (1973), Paris, Le Seuil, 1975, pp. 83-91; „Le Symptôme", *Scilicet*, 6/7, Paris, Le Seuil, 1976, pp. 42-52. (Datorez această notă lui J. Lagrange și lui M. Bertani.)
7. Acest al treilea moment nu va cunoaște o elaborare în cursurile din acest an și nici în cele din anul următor.

8. „Cînd cineva a întrebat pentru ce le încredinţau iloţilor munca pămîntului în loc să se ocupe chiar ei de ea (*kai ouk autoi epimelountai*), «Pentru că, răspunse acesta, nu pentru a ne ocupa de el, ci de noi înşine (*ou toutôn epimelomenoi all'hautôn*) am achiziţionat noi pămîntul»" (*Apophtègmes laconiens*, 217a, în Plutarque, *Œuvres morales*, t. III, trad. F. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1988, pp. 171-172); *cf.* reluarea acestui exemplu în *Preocuparea de sine* [*Istoria sexualităţii*, ed. cit., p. 336].
9. Aceste probleme vor fi examinate în ora a doua a cursului din 13 ianuarie.
10. Toată această expunere se află chiar la începutul textului, de la 103a pînă la 105e (*Alcibiade*, în Platon, *Opere complete*, vol. I, Bucureşti, Ed. Humanitas, 2001, trad. Sorin Vieru [în continuare, trimiterile se vor face la această ediţie], pp. 245-248).
11. Foucault se gîndeşte aici la dubla soartă a lui Ahile: „Maică-mea Tetis, zeiţa, mi-a spus-o demult şi mi-o spune/Sorţi îndoite mă poartă pe căi osebite spre moarte./Dacă la Troia statornic rămîn şi mă-ncaier sub ziduri,/N-o să mă-ntorc înapoi, dar slava-mi în veac o să fie;/Iar dacă eu voi ajunge acasă în scumpa mea ţară,/Pierde-voi slava cea mare, dar îndelungate-o să-mi fie/Zilele, nu mor de moarte prea repede şi timpurie" (*Iliada*, Cîntul IX, versurile 405-411, trad. G. Murnu, Bucureşti, Ed. Univers, 1985, pp. 219-220).
12. *Alcibiade*, 104a (ed. cit., p. 245).
13. Prin tatăl său Clinias, Alcibiade era membru al *genos*-ului „Eupatrizilor" (*i.e.* „cei care au taţi de vază"), o familie de aristocraţi şi de mari proprietari care dominau politic Atena încă din perioada arhaică. Soţia lui Clinias (fiica lui Megacles, victimă a ostracismului) aparţinea familiei Alcmeonizilor, care a jucat fără îndoială cel mai important rol în istoria politică a Atenei clasice.
14. *Alcibiade*, 104b (ed. cit., p. 246).
15. Problema vîrstei critice a băieţilor fusese abordată de către Foucault mai cu seamă în cursul din 28 ianuarie 1981, curs dedicat structurării percepţiei etice a *aphrodisia* (principiul izomorfiei socio-sexuale şi principiul activităţii) şi problemei pe care o punea, în acest cadru, dragostea pentru băieţii de familie bună.
16. Xenofon, *Convorbiri memorabile*, Cartea a III-a, 7, ed. cit., pp. 77-79.
17. Textul grecesc spune mai exact: „*alla diateinou mallon pros to seautô prosekhein*" (Xenofon, *Convorbiri memorabile*, Cartea a III-a, 7, p. 79).
18. Tot acest pasaj se găseşte în *Alcibiade*, 119a-124b (ed. cit., pp. 274-281).
19. „Ci, fericitule, ai încredere în mine şi în inscripţia de la Delfi – «Cunoaşte-te pe tine însuţi!»" (*Alcibiade*, 124b, ed. cit., p. 281).
20. *Alcibiade*, 125d (ed. cit., p. 284).
21. *Alcibiade*, 126c (ed. cit., p. 286).
22. *Alcibiade*, 127d (ed. cit., p. 288).
23. *Alcibiade*, 127e (ed. cit., pp. 288-289).
24. *Apărarea lui Socrate*, 30a, ed. cit., pp. 31-32.
25. Conform declaraţiilor lui Diogenes Laertios (*Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, III, 56-62, traducere de C.I. Balmuş, Iaşi, Polirom, 2001, pp. 139-140), catalogul lui Thrasyllos (astrolog al lui Tiberius şi filosof la curtea lui Nero, sec. I e.n.) adoptă împărţirea dialogurilor lui Platon în tetralogii şi stabileşte pentru fiecare dialog în parte un prim titlu

corespunzător cel mai adesea numelui interlocutorului privilegiat al lui Socrate – deşi este foarte posibil ca această modalitate de a desemna dialogurile să i se datoreze lui Platon însuşi – şi un al doilea indicînd principalul subiect al discuţiei.

26. Expresia aceasta poate fi găsită în *Alcibiade*, 129b (ed. cit., p. 292).

Cursul din 13 ianuarie 1982

Prima oră

Contexte ale apariţiei imperativului socratic al preocupării de sine: capacitatea politică a tinerilor de familie bună; limitele pedagogiei ateniene (şcolare şi erotice); ignoranţa care se ignoră. – Practicile transformării sinelui în Grecia arhaică. – Pregătirea pentru vis şi tehnici de punere la încercare în pitagorism. – Tehnicile sinelui în Phaidon *de Platon. – Importanţa lor în filosofia elenistică. – Problema fiinţei sinelui de care trebuie să se ocupe omul în* Alcibiade. *– Determinarea sinelui ca suflet. – Determinarea sufletului ca subiect al acţiunii. – Preocuparea de sine în raporturile ei cu dietetica, cu economicul şi cu erotica. – Necesitatea unui maestru al îngrijirii de sine.*

Data trecută am început lectura dialogului *Alcibiade* de Platon. Şi, fără a deschide discuţia privitoare nu atît la autenticitatea lui, care nu poate fi pusă la îndoială, cît la data redactării, aş dori să încep aşadar această lectură. Ne opriserăm la apariţia acelei formule pe care anul acesta aş vrea s-o studiez în întreaga ei extensie şi evoluţie: „a te preocupa de tine însuţi" (*heautou epimeleisthai*). Vă amintiţi fără îndoială contextul în care această formulă îşi făcuse apariţia. Este un context foarte familiar tuturor dialogurilor de tinereţe ale lui Platon – aşa-numitelor dialoguri socratice –, un anumit peisaj politic şi social: este vorba despre mica lume a tinerilor aristocraţi care, prin statutul lor, sînt fruntea cetăţii, fiind destinaţi să exercite asupra cetăţii lor, asupra concetăţenilor lor, o anumită putere. Sînt nişte tineri devoraţi, încă din copilărie, de ambiţia de a triumfa asupra celorlalţi, asupra rivalilor lor din interiorul cetăţii ca şi asupra celor din afara cetăţii, pe scurt, de trecerea la o politică activă, autoritară şi triumfătoare. Dar problema care se pune este de a şti dacă autoritatea pe care le-o conferă statutul dobîndit prin naştere, apartenenţa lor la mediul aristocratic, marea lor avere – ceea ce era cazul lui Alcibiade –, dacă autoritatea care le este astfel conferită de la bun început îi înzestrează şi cu capacitatea de a guverna aşa cum se cuvine. Este vorba, prin urmare, de o lume în care se problematizează

raporturile dintre statutul de „frunte a cetății" și capacitatea de a guverna, adică necesitatea de a te îngriji de tine însuți în măsura în care va trebui să-i guvernezi pe ceilalți. Primul cerc, primul element al contextului.

Al doilea element, legat, bineînțeles, de primul, îl constituie problema pedagogiei. Avem de-a face cu o critică, și ea la fel de familiară dialogurilor socratice, a pedagogiei, de critica pedagogiei sub cele două forme ale ei. Critică, firește, a educației, a practicii educaționale din Atena, care, spre marele dezavantaj al atenienilor, este comparată cu educația spartană, care are de partea ei avantajul unei rigori continue și pe cel al unei puternice inserții în regulile colective. Educația atenian mai este apoi comparată – însă acest lucru este mai ciudat și mai puțin frecvent în dialogurile socratice, fiind mai degrabă caracteristic ultimelor texte platonice –, și de astă dată tot în dezavantajul ei, și cu înțelepciunea orientală, cu înțelepciunea perșilor, care știu să le ofere, cel puțin tinerilor lor prinți, pe cei patru mari profesori necesari, pe cei patru mari profesori capabili să-i învețe cele patru virtuți fundamentale. Acesta este primul versant al criticii practicilor pedagogice ateniene. Celălalt aspect al acestei critici îl constituie, desigur, critica modului în care are loc și se desfășoară dragostea dintre bărbați și băieți. Dragostea atenian pentru băieți nu este capabilă să onoreze sarcina formativă care ar fi capabilă s-o justifice și s-o întemeieze[1]. Adulții, bărbații, îi vînează pe tineri atît timp cît aceștia sînt în splendoarea tinereții. Dar îi abandonează tocmai la vîrsta critică la care, încetînd să mai fie copii și scăpați deja de călăuzirea, de lecțiile profesorilor de la școală, ei ar avea nevoie de un îndrumător pentru a se forma în vederea unui lucru diferit, a acelui lucru cu totul nou, a acelui lucru pentru care n-au fost cîtuși de puțin formați de către profesorii lor: exercitarea puterii politice. De unde necesitatea, cauzată de această dublă lacună a pedagogiei (școlare și amoroase), de a se îngriji de sine. Și, de data aceasta, dacă vreți, problema „preocupării de sine" (problema lui *epimeleia heautou*) nu mai este legată de chestiunea „guvernării celorlalți", ci de aceea de „a fi guvernat". De fapt, observați că aceste chestiuni sînt legate una de alta: a te ocupa de tine însuți pentru a putea guverna; și a te ocupa de tine în măsura în care nu ai fost guvernat suficient și așa cum trebuie. „A guverna", „a fi guvernat", „a te ocupa de tine însuți"; avem aici o secvență, o serie a cărei istorie va fi lungă și complicată, pînă la instaurarea marii puteri pastorale din cadrul Bisericii creștine, în secolele III-IV[2].

Al treilea element al contextului în care și-a făcut apariția problema, imperativul, prescripția „îngrijește-te de tine însuți" îl constituie, bineînțeles – și acesta, tot un element familiar dialogurilor socratice – ignoranța. Ignoranță care este în același timp ignorare a lucrurilor

care ar trebui cunoscute, şi ignorare de sine însuşi în măsura în care nici măcar nu ştii că ignori acele lucruri. Alcibiade, vă aduceţi aminte, credea că îi va fi foarte uşor să răspundă la întrebarea lui Socrate şi să definească ce înseamnă buna guvernare a cetăţii. I s-a părut chiar că este în stare să definească această bună guvernare, desemnînd-o drept aceea care asigură armonia între cetăţeni. Dar iată-l că nu ştie nici ce este acea armonie, dovedind în acelaşi timp că nu ştie şi că ignoră însuşi faptul că nu ştie. Observaţi deci că toate aceste elemente – aceste trei chestiuni: exercitarea puterii politice, pedagogia şi ignoranţa ce se ignoră pe ea însăşi – formează un peisaj binecunoscut al dialogurilor socratice.

Numai că, şi tocmai aceasta este problema noastră, aş vrea totuşi să vă semnalez, în emergenţa, în apariţia acestui imperativ al „preocupării de sine", ceva destul de neobişnuit în chiar mişcarea textului, a acestui pasaj care, la 127e în dialogul *Alcibiade*, duce la apariţia imperativului „preocupării de sine". Mişcarea textului este una cît se poate de simplă. Se află deja schiţată în contextul general despre care vorbeam adineauri: Socrate îi demonstrează lui Alcibiade că nu ştie ce este armonia între cetăţeni, şi că nu ştie nici măcar faptul că ignoră ce înseamnă buna guvernare. Socrate i-a demonstrat aşadar acest lucru lui Alcibiade, şi imediat acesta cade pradă descurajării. Iar Socrate îl linişteşte spunîndu-i: Dar nu este chiar aşa de grav, nu dispera, la urma urmelor nu ai 50 de ani; nu ai 50 de ani, eşti tînăr; mai ai, prin urmare, timp. Timp pentru ce, însă? Şi aici am putea spune că răspunsul care ar putea veni, la care ne-am putea aştepta – răspunsul pe care, fără îndoială, l-ar da Protagoras, de exemplu[3] –, ar fi acesta: Nu-i nimic, eşti neştiutor, dar eşti tînăr, nu ai încă 50 de ani, deci mai ai timp să înveţi, să înveţi să guvernezi cetatea, să ieşi triumfător în faţa adversarilor tăi, să convingi poporul, să înveţi retorica necesară exercitării acestei puteri etc. Dar tocmai aşa ceva nu spune Socrate. Socrate spune: Eşti neştiutor, dar încă eşti tînăr; mai ai, prin urmare, timp, dar nu ca să înveţi, ci ca să te îngrijeşti de tine. Şi tocmai aici, în acest decalaj, după părerea mea, dintre „a învăţa", care ar fi consecinţa aşteptată, urmarea firească a unui astfel de raţionament, şi imperativul „preocupării de sine", dintre pedagogia înţeleasă ca învăţare şi cealaltă formă de cultură, de *paideia* (asupra acestui aspect vom reveni pe larg ceva mai tîrziu), care gravitează în jurul a ceea ce am putea numi cultura sinelui, formarea sinelui, *Selbstbildung*, cum ar spune germanii[4], deci tocmai în acest decalaj, în acest joc, în această proximitate vor apărea un anumit număr de probleme care au, cred eu, o strînsă legătură cu întregul joc dintre filosofie şi spiritualitate din lumea antică.

Mai înainte însă, aş vrea să fac o remarcă. Vă spuneam aşadar că formula „a se îngriji de sine" răsare şi apare în textele platonice

o dată cu *Alcibiade*, dar, o dată în plus, problema datei de redactare a acestui dialog se cere pusă din nou. Tocmai în acest dialog – veți vedea acest lucru imediat, cînd voi reveni mai pe larg asupra lui – există în mod explicit o interogație asupra a ce înseamnă preocuparea de sine, interogație foarte sistematică, sub cele două aspecte ale ei: ce înseamnă „sine însuși", ce înseamnă „a se îngriji"? Avem de-a face aici cu cea dintîi teorie, și am putea chiar spune, [dintre] toate textele lui Platon, cu singura teorie globală a preocupării de sine. O putem considera ca fiind prima mare apariție teoretică a principiului *epimeleia heautou*. Numai că, nu trebuie să uităm acest lucru, pe care va trebui chiar să-l păstrăm pînă la sfîrșit în memorie, numai că, deci, această exigență a preocupării de sine, această practică – sau, mai curînd, ansamblul practicilor prin care se va manifesta această preocupare de sine –, acest ansamblu, așadar, își are de fapt rădăcinile în niște practici foarte vechi, într-o seamă de proceduri, de tipuri și de modalități ale experienței care au constituit soclul ei istoric, și aceasta cu mult înaintea lui Platon și a lui Socrate. Că adevărul nu poate fi atins fără o anumită practică, fără un anumit ansamblu de practici bine determinate care transformă însuși modul de a fi al subiectului, care-i modifică starea sa actuală, care-l califică transfigurîndu-l, iată o temă pre-filosofică care dăduse naștere unor numeroase proceduri mai mult sau mai puțin ritualizate. Exista, dacă vreți, cu mult înaintea lui Platon, cu mult înainte de textul lui *Alcibiade*, cu mult înaintea lui Socrate, o întreagă tehnologie a sinelui aflată în relație cu cunoașterea, indiferent că aceasta era văzută ca o sumă de cunoștințe particulare sau ca un acces global la adevărul însuși[5]. Ideea că este nevoie de elaborarea și de aplicarea unei tehnologii a sinelui pentru a accede la adevăr era manifestată în Grecia arhaică, ca și într-o serie întreagă de civilizații, dacă nu chiar în toate, de un anumit număr de practici pe care le voi enumera și pe care le voi reaminti doar într-un mod extrem de schematic[6]. În primul rînd, riturile de purificare: nu poți avea acces la zei, nu poți practica sacrificii, nu poți auzi oracolul și înțelege ce spune, nu poți să beneficiezi de un vis care te va ilumina comunicîndu-ți niște semne ambigue, dar descifrabile, nu poți să faci nimic din toate acestea dacă mai întîi nu te-ai purificat. Practica purificării, ca rit necesar și prealabil contactului nu numai cu zeii, ci și [cu] ceea ce aceștia ne pot spune ca adevăr, iată o temă extrem de curentă, cunoscută și atestată încă de multă vreme în Grecia clasică și chiar în Grecia elenistică și, pînă la urmă, în întreaga lume romană. Fără purificare nu este posibil contactul cu adevărul deținut de zei. Alte tehnici (le amintesc oarecum la întîmplare, nu fac, firește, un studiu sistematic): tehnicile de concentrare a sufletului. Sufletul este ceva mobil. Sufletul, suflul sînt ceva ce poate fi agitat, ceva asupra căruia

exteriorul poate avea influenţă. Şi trebuie să ne ferim ca acest suflet, acest suflu, această *pneuma* să se împrăştie. Trebuie să îl păzim să nu se expună vreunui pericol exterior, să veghem ca nu cumva ceva sau cineva din afara noastră să aibă influenţă asupra lui. Trebuie să ne ferim ca în clipa morţii el să fie, în felul acesta, risipit. Trebuie, prin urmare, să concentrăm această *pneuma*, acest suflet, trebuie să îl adunăm, să îl strîngem laolaltă, să îl reunim în jurul lui însuşi, pentru a-i asigura un mod de existenţă, o trăinicie care îi va permite să persiste, să dureze, să reziste de-a lungul întregii vieţi şi să nu se împrăştie cînd va sosi clipa morţii. Altă tehnică, altă procedură ţinînd de această tehnologie a sinelui: tehnica retragerii, pentru care există un cuvînt care ştiţi că se va bucura de o îndelungată carieră în întreaga spiritualitate occidentală: este vorba despre cuvîntul *anakhôrêsis* (anahoreză). Retragerea, aşa cum o înţelegeau tehnicile arhaice ale sinelui, este o anumită modalitate de a te desprinde, de a te detaşa, de a deveni absent – dar fără a părăsi locul – din lumea înăuntrul căreia te afli plasat: de a întrerupe, într-o oarecare măsură, contactul cu lumea exterioară, de a nu mai simţi senzaţii, a nu mai fi mişcat de tot ce se petrece în jurul tău, a face ca şi cum ai fi încetat să mai vezi şi efectiv a nu mai vedea ceea ce este prezent, ceea ce se arată în faţa ochilor. Este vorba, dacă vreţi, de o tehnică a absenţei vizibile. Te afli în continuare în lume, eşti vizibil în ochii celorlalţi. Dar eşti totodată absent, te afli în altă parte. Al patrulea exemplu (repet, nu este vorba decît de nişte simple exemple): practica rezistenţei, a anduranţei, care de altfel este legată de concentrarea sufletului şi de retragerea (*anakhôrêsis*) în sine, şi care ne face să putem îndura încercări dureroare şi chinuitoare, dar şi să rezistăm ispitelor care se pot ivi.

Tot acest ansamblu de practici, şi multe altele încă, existau deci încă din perioada arhaică a civilizaţiei greceşti. Urmele lor pot fi regăsite pînă foarte tîrziu. Şi, de altfel, cele mai multe dintre ele fuseseră deja integrate într-o mişcare spirituală, religioasă sau filosofică binecunoscută, şi anume pitagorismul, cu toate componentele lui ascetice. Am să mă refer doar la două dintre elementele de tehnologie a sinelui din pitagorism[7]. Şi voi lua aceste două exemple pentru că şi ele se vor bucura de o carieră îndelungată, pentru că le vom putea găsi atestate pînă în epoca romană, în secolele I şi al II-lea ale erei noastre, după ce, între timp, se vor fi răspîndit în multe alte şcoli filosofice. De exemplu, pregătirea purificatoare pentru a visa. Dat fiind că, pentru pitagoreici, a visa în timp ce dormi înseamnă a te afla în contact cu o lume divină, aceea a imortalităţii, a existenţei de dincolo de moarte, care este totodată cea a adevărului, ca să visezi este nevoie să te pregăteşti[8]. Este, prin urmare, nevoie, înainte de somn, să urmezi o serie de practici rituale care vor purifica sufletul,

făcîndu-l astfel capabil şi să intre în contact cu lumea divină şi să-i înţeleagă semnificaţiile, mesajele şi adevărurile, revelate într-o formă mai mult sau mai puţin ambiguă. Există mai multe astfel de tehnici de purificare, printre care: să asculţi muzică, să inhalezi arome şi, bineînţeles, să practici examenul de conştiinţă[9]. A-ţi recapitula ziua scursă, a-ţi reaminti greşelile pe care le-ai comis şi, în felul acesta, a le elimina şi a te curăţa de ele prin chiar acest act de memorie reprezintă o practică a cărei paternitate i-a fost atribuită întotdeauna lui Pitagora[10]. Că el a fost sau nu cu adevărat primul ei promotor contează, aici, prea puţin. Este oricum o practică pitagoreică importantă şi, după cum ştiţi, deosebit de răspîndită. Voi mai lua şi un alt exemplu, dintre foarte numeroasele exemple de tehnologie a sinelui, de tehnici ale sinelui pe care le putem întîlni la pitagoreici: tehnica punerii la încercare. Adică: organizezi ceva în jurul tău, te laşi ispitit de ceva, de o situaţie cu valoare de tentaţie; şi te pui la încercare ca să vezi dacă eşti în stare să-i rezişti. Şi aceste practici erau arhaice. Au persistat foarte multă vreme, sînt atestate pînă foarte tîrziu. Iau ca simplu exemplu un text al lui Plutarh (sfîrşitul secolului I-începutul secolului al II-lea). În dialogul intitulat *Daimonul lui Socrate*, Plutarh povesteşte, sau îl face mai degrabă pe unul dintre interlocutori, care este evident un purtător de cuvînt al pitagoreicilor, să povestească acest mic exerciţiu: dimineaţa începe cu o serie de exerciţii fizice prelungite, greu de îndurat, obositoare, care lasă un gol în stomac. După aceasta, poruncşti să ţi se aducă, pe mese somptuoase, feluri de mîncare extraordinar de bogate, compuse din bucatele cele mai atrăgătoare cu putinţă. Te aşezi dinaintea lor, le priveşti, meditezi. După care chemi sclavii. Le dai lor toată această mîncare, iar tu te mulţumeşti cu o hrană extrem de frugală, aceea a sclavilor[11]. Dar asupra tuturor acestor lucruri va trebui, desigur, să revenim, pentru a le cerceta dezvoltările[12].

În fine, v-am semnalat acest fapt pentru a vă spune că înainte de apariţia noţiunii de *epimeleia heautou* în gîndirea filosofică a lui Platon, sînt atestate în general, dar mai cu seamă la pitagoreici, o serie întreagă de tehnici care ţin oarecum de domeniul unei preocupări de sine. În acelaşi context general al tehnicilor sinelui, nu trebuie să uităm însă că inclusiv la Platon şi chiar dacă este adevărat – aşa cum voi încerca să vă demonstrez – că preocuparea de sine este transpusă pentru el, de către el, în forma cunoaşterii şi în aceea a cunoaşterii de sine, găsim totuşi foarte multe urme ale acestor tehnici. Găsim de exemplu atestată, în chip cît se poate de clar, tehnica de concentrare a sufletului, a sufletului care se reculege, care se adună. În *Phaidon* de pildă, se spune că trebuie să ne obişnuim sufletul să se adune, din toate punctele corpului, în jurul lui însuşi, să se strîngă la sine, să sălăşluiască pe cît posibil în el însuşi[13]. Tot în *Phaidon* se mai spune

că filosoful trebuie „să se înstăpînească" asupra sufletului[14] [...*]. Şi tot în *Phaidon* veţi mai găsi atestată la Platon şi practica izolării, a aşa-numitei *anakhôrêsis*, a retragerii în sine însuşi, care se va manifesta în primul rînd prin imobilitate[15]. Imobilitate a sufletului şi imobilitate a corpului: a corpului care rezistă, a sufletului care nu se mişcă, care este într-o oarecare măsură fixat asupra lui însuşi, în jurul propriei sale axe, şi pe care nimic nu-l poate deturna de la el însuşi. Aici apare celebra imagine a lui Socrate evocată în *Banchetul*. Acel Socrate care, aşa cum vă aduceţi aminte, fusese în stare, în timpul războiului, să rămînă singur, nemişcat, drept, cu picioarele în zăpadă, insensibil la ce se întîmpla în jur[16]. La Platon veţi mai întîlni de asemenea şi evocarea practicilor de anduranţă, de rezistenţă la tentaţie. Este vorba, tot în *Banchetul*, despre imaginea lui Socrate întins alături de Alcibiade şi reuşind să-şi înfrîneze dorinţa[17].

Părerea mea este că difuzarea acestor tehnici ale sinelui în interiorul gîndirii platonice n-a reprezentat, de altfel, decît primul pas dintr-un întreg ansamblu de deplasări, reactivări, organizări şi reorganizări ale acestor tehnici în cadrul a ceea ce avea să devină marea cultură a sinelui din epoca elenistică şi romană. Tehnici de acest fel se regăsesc, desigur, şi la neoplatonici şi la neopitagoreici, se înţelege de la sine. Dar ele mai pot fi întîlnite şi la epicureici. Ca şi la stoici, chiar dacă supuse, aici, unei transpuneri, gîndite altfel, aşa cum vom vedea. Dar dacă luaţi de pildă tema imobilităţii gîndirii, imobilitate a gîndirii pe care nici o frămîntare nu reuşeşte s-o tulbure – nici din afară, ceea ce asigură *securitas*; dar nici dinăuntru, ceea ce asigură *tranquillitas* (pentru a relua vocabularul stoic roman)[18] – ei bine, această imobilizare a gîndirii reprezintă, în mod cît se poate de evident, transpunerea şi reelaborarea, în interiorul unei tehnologii a sinelui ale cărei formule generale sînt, evident, diferite, a tuturor practicilor despre care vă vorbeam adineauri. Să luăm, de exemplu, noţiunea de retragere. Teoria acestei retrageri, denumită deja *anakhôrêsis*, conform căreia individul se retrage în el însuşi rupîndu-se de lumea exterioară, o vom regăsi în stoicismul roman. La Marcus Aurelius mai ales se poate întîlni un lung pasaj, pe care mă voi strădui să vi-l explic, a cărui temă este în mod explicit *anakhôrêsis eis heauton* (anahoreza în sine însuşi, retragere în sine şi către sine)[19]. Şi tot la stoici veţi mai putea întîlni şi o serie întreagă de tehnici referitoare la purificarea reprezentărilor, la verificarea efectuată pe măsură ce *phantasiai* se prezintă, la practica ce ne permite să le deosebim pe cele pure de cele impure, pe cele care pot fi

* Nu se aude decît: „iar [...] filosofia ca ghid sau ca terapie a sufletului, integrarea, în cadrul practicii filosofice, a acestei tehnici a reculegerii, a adunării, a strîngerii sufletului în jurul lui însuşi".

îngăduite de cele care se cuvin alungate. În spatele tuturor acestor fenomene există, dacă vreți, o mare arborescență, care poate fi citită în sensul unei dezvoltări continue, dar cu o serie de momente importante care fac dovada unor transferuri și a unor reorganizări de ansamblu. Și mi se pare că Platon, momentul platonic și în special acest pasaj din *Alcibiade* aduc mărturia tocmai a unui astfel de moment în care a avut loc o reorganizare treptată a întregii acestei vechi tehnologii a sinelui, care este, prin urmare, mult anterioară și lui Platon, și lui Socrate. După părerea mea, la Platon, în *Alcibiade*, sau undeva între Socrate și Platon, toate aceste vechi tehnologii ale sinelui au fost supuse unei profunde reorganizări. Sau, în tot cazul: în gîndirea filosofică, problema acelei *epimeleia heautou* (problema preocupării de sine) reia, la un cu totul alt nivel, într-un cu totul alt scop și sub niște forme parțial diferite, o seamă de elemente care mai înainte putuseră fi întîlnite în tehnicile pe care le-am evocat.

Acestea fiind așadar spuse cu privire la emergența filosofică primă, dar și la continuitatea tehnică a acestor elemente, aș vrea acum să revin la textul propriu-zis al dialogului *Alcibiade*, în special la pasajul (127e) în care se spune: trebuie să te îngrijești de tine însuți. Trebuie să te îngrijești de tine însuți, dar... Și este tocmai motivul pentru care insist asupra acestui pasaj: abia ce a spus „Trebuie să te îngrijești de tine însuți", că pe Socrate îl și cuprinde o îndoială. Se oprește o clipă și spune: Este foarte bine să te îngrijești de tine însuți, dar riști foarte tare să te înșeli. Riști foarte tare să nu știi prea bine ce ai de făcut atunci cînd vrei să te îngrijești de tine însuți, și, în loc să te supui orbește principiului „să ne îngrijim de noi înșine", se cuvine totuși să te întrebi: *ti esti to hautou epimeleisthai* (ce înseamnă a te ocupa de tine însuți?)[20]. Știm, de pildă, foarte bine sau măcar cu aproximație, spune Socrate, ce înseamnă să te îngrijești de încălțările tale. Există pentru asta o artă, aceea a cizmarului. Cizmarul știe foarte bine să se îngrijească de încălțări. La fel de bine știm și ce înseamnă să te ocupi de picioare. Medicul (sau gymnasiarhul) ne oferă sfaturi în acest sens, este specialistul acestui domeniu. Dar „a te îngriji de tine însuți", cine știe oare cu exactitate ce înseamnă „a te îngriji de tine însuți"? Și textul se împarte, cît se poate de natural, în două, pornind de la două întrebări. Mai întîi, în cadrul imperativului „trebuie să ne îngrijim de noi înșine", care este lucrul, care este obiectul de care de fapt trebuie să ne îngrijim, ce este acest „sine"? Și apoi, în „preocuparea de sine", mai este vorba și de această preocupare, de această grijă. Ce formă trebuie să aibă această grijă, în ce anume trebuie ea să constea, avînd în vedere că miza dialogului este tocmai aceasta: trebuie să mă îngrijesc de mine însumi pentru a deveni capabil să-i guvernez pe ceilalți și să domnesc asupra cetății? Se impune deci ca preocuparea de sine să fie de așa natură

încît să mă învețe, în același timp, și arta (*tekhnê*, priceperea) care îmi va permite să-i guvernez așa cum se cuvine pe ceilalți. Pe scurt, în succesiunea celor două întrebări (ce este sinele? în ce anume constă preocuparea, grija de sine?), trebuie să răspundem la o singură întrebare: despre sine și despre preocuparea de sine trebuie să dăm o definiție de așa natură, încît din ea să poată decurge cunoștințele necesare pentru guvernarea celorlalți. Aceasta este, prin urmare, miza celei de-a doua jumătăți, a celei de-a doua părți, care începe la 127e, a acestui dialog. Și tocmai aceste lucruri îmi propun să le examinez acum, pe rînd. Mai întîi, prima întrebare: ce este acest sine însuși de care trebuie să ne ocupăm? Și apoi: în ce anume trebuie să constea această ocupație, această preocupare, această grijă, această *epimeleia*?

Prima întrebare: ce este sinele însuși? Cred că mai întîi se impune să remarcăm felul în care este pusă această întrebare. Întrebarea este pusă într-un mod interesant, pentru că vedem reapărînd aici – în legătură cu întrebarea: „Ce este sinele însuși?" –, în chip cît se poate de natural, referința la oracolul din Delfi, la Pythia, la ceea ce spune Pythia, adică la preceptul: trebuie să te cunoști pe tine însuți (*gnônai heauton*)[21]. Este pentru a doua oară cînd referința la oracol, sau mai exact la preceptul impus celor care vin să consulte oracolul din Delfi, apare în acest text. Prima dată apăruse, vă amintiți probabil, atunci cînd Socrate discuta cu Alcibiade și îi spunea: Bun, foarte bine, vrei să conduci Atena; va trebui însă să îți învingi rivalii din chiar interiorul cetății; va trebui, de asemenea, să te bați cu lacedemonienii și cu perșii. Crezi că ești cu adevărat destul de puternic pentru asta, crezi că dispui de capacitățile necesare, crezi că ai averea și, mai ales, crezi că ai primit educația care se cuvenea? Și pentru că Alcibiade nu era foarte sigur că poate răspunde afirmativ – ori dacă trebuia să răspundă afirmativ sau negativ la aceste întrebări –, Socrate îi spune: Fii puțin atent, gîndește-te puțin la ceea ce ești, cercetează puțin educația pe care ai primit-o, ai face bine dacă ai începe să te cunoști cît de cît pe tine însuți (referință, explicită de altfel, la *gnôthi seauton*[22]). Observați însă că această primă referință, care se găsește așadar în partea textului pe care am analizat-o data trecută, aș spune că este o referință slabă, pasageră. Socrate se servește de *gnôthi seauton* doar pentru a-l determina pe Alcibiade să se gîndească ceva mai serios la ceea ce este, la ce este în stare să facă și la sarcinile teribile care-l așteaptă atunci cînd va trebui să conducă cetatea. Aici însă, *gnôthi seauton* apare într-un cu totul alt mod și la un cu totul alt nivel. Într-adevăr, acum noi știm foarte bine că trebuie să ne îngrijim de noi înșine. Dar problema este de a ști ce este acest „noi înșine". În formula *epimeleisthai heautou*, ce înseamnă *heautou*? Trebuie *gnônai heautou*, spune textul. Această a doua

utilizare, această a două referință la oracolul delfic trebuie, cred, înțeleasă foarte bine. Pentru Socrate nu este cîtuși de puțin vorba, acum, de a spune: ei bine, trebuie să cunoști ceea ce ești, să-ți cunoști capacitățile, sufletul, pasiunile, dacă ești muritor sau nemuritor etc. Nici vorbă de așa ceva. Într-o oarecare măsură, avem de-a face cu o întrebare metodologică și formală dar, după părerea mea, capitală în această mișcare: trebuie să aflăm ce înseamnă *heauton*, trebuie să știm ce înseamnă „sinele însuși". Deci nu: „Ce fel de animal ești, care îți este natura, cum ești alcătuit?", ci: „[În ce constă] acest raport, ce anume se află desemnat prin pronumele reflexiv *heauton*, ce este acest element care este același pe latura subiectului și pe latura obiectului?" Trebuie să te îngrijești de tine însuți: tu ești cel care se îngrijește și, în același timp, te îngrijești de ceva care este același lucru cu tine însuți, [același lucru] cu subiectul care „se ocupă de", este vorba de tine însuți privit ca obiect. Textul o spune de altfel foarte clar: trebuie să știi ce înseamnă *auto to auto*[23]. Ce este acest element identic, care se află într-o oarecare măsură prezent și de o parte și de cealaltă a preocupării, a grijii față de sine: subiect al preocupării și obiect al preocupării? În ce constă el? Avem, prin urmare, de-a face cu o interogație metodologică asupra a ce anume semnifică ceea ce se află desemnat prin forma reflexivă a verbului „a se îngriji de sine însuși". Și este apoi vorba de o a doua trimitere la preceptul „trebuie să te cunoști pe tine însuți", dar care, din cîte puteți observa, diferă total de simplul sfat de prudență care fusese oferit ceva mai înainte, atunci cînd Socrate îi spusese lui Alcibiade: Fii totuși o clipă atent la proasta educație pe care ai primit-o și la toate neputințele tale. Ce este prin urmare acest *heauton* sau, mai exact, la ce anume se face trimitere prin acest *heauton*? Voi trece imediat, dacă vreți, la răspuns. Răspunsul la această întrebare îl știți foarte bine, a fost dat de sute de ori în dialogurile lui Platon: *„psukhês epimelêteon"* (trebuie să ne îngrijim de sufletul nostru)[24], se spune la capătul unei dezvoltări asupra căreia voi reveni. Prin acest răspuns, pasajul din *Alcibiade* se intersectează perfect cu o serie întreagă de alte formulări asemănătoare, existente în alte dialoguri: în *Apărarea lui Socrate*, de pildă, atunci cînd Socrate spune că își incită concetățenii atenieni, ca de altfel pe toți cei pe care-i întîlnește în drum, să se îngrijească de sufletul lor (*psukhê*) pentru ca acesta să devină cît mai bun cu putință[25]; dar această expresie mai poate fi întîlnită și în *Cratylos*, unde, în legătură cu teoriile lui Heraclit și cu cele despre curgerea universală a lucrurilor, se spune că nu trebuie să încredințăm doar cuvîntului, doar limbajului *„therapeuein hauton kai tên psukhên"* (preocuparea de a ne îngriji, de a veghea asupra noastră înșine și asupra sufletului): aici, cuplarea *heauton/psukhê* e evidentă[26]; mai avem, de asemenea, în *Phaidon*, celebrul pasaj:

dacă sufletul este nemuritor, atunci *„epimeleias deitai"*[27] (el are nevoie să ne îngrijim de el, necesită abnegație, preocupare etc.). Atunci cînd dialogul *Alcibiade* ajunge la formula: „Ce este acest sine însuși de care trebuie să ne ocupăm? – Este sufletul", el se intersectează deci cu o mulțime de lucruri, cu o sumedenie de teme pe care le vom regăsi, pe care le regăsim efectiv în numeroase alte texte platonice. Cred însă că însuși felul în care se ajunge la această definiție pentru *heauton*, că însăși modalitatea în care sufletul este aici conceput diferă în suficientă măsură de ceea ce întîlnim în alte locuri. Pentru că, într-adevăr, din momentul cînd în *Alcibiade* se spune: „Lucrul de care trebuie să te îngrijești este sufletul tău, propriul tău suflet", am putea crede că sîntem foarte aproape în fond de ceea ce se spune în *Republica*. *Alcibiade* ar putea fi, într-o oarecare măsură, forma răsturnată a *Republicii*, în care, așa cum știți, interlocutorii, întrebîndu-se ce este dreptatea, ce înseamnă pentru un individ a fi drept, ajung foarte repede să nu poată oferi un răspuns și, trecînd de la literele mici cu care dreptatea este înscrisă în individ, se referă la literele mari ale cetății pentru a putea citi și descifra mai bine ce înseamnă dreptatea: vreau să aflu ce înseamnă dreptatea în sufletul individului; să mergem atunci să vedem ce înseamnă ea în cetate[28]. Ei bine, am putea imagina că demersul din *Alcibiade* este în mare același, dar pe dos; altfel spus, că interlocutorii din *Alcibiade*, căutînd să afle ce înseamnă buna guvernare, în ce constă armonia în cetate, ce înseamnă o conducere dreaptă, își pun întrebări cu privire la ce este sufletul și vor căuta în sufletul individual *analogon*-ul și modelul cetății. Ierarhiile și funcțiile sufletului ar putea, la urma urmelor, să ne clarifice foarte bine în privința întrebării care se pune referitor la arta de a guverna.

Or, lucrurile nu se petrec cîtuși de puțin astfel în acest dialog. Trebuie să observăm modul în care Socrate și Alcibiade ajung, în discuția lor, la această definiție (în același timp evidentă, dar care poate fi totuși paradoxală) a sinelui însuși ca suflet. Într-un mod cît se poate de grăitor, analiza care ne va conduce de la întrebarea: „Ce înseamnă eu însumi?" la răspunsul: „Eu sînt sufletul meu", această mișcare începe cu un mic pachet de întrebări pe care eu, unul, le-aș rezuma după cum urmează[29]. Cînd spunem: „Socrate îi vorbește lui Alcibiade", la ce anume ne referim? Răspunsul este evident: vrem să spunem că Socrate se slujește de limbaj. Acest exemplu simplu este, totodată, foarte semnificativ. Problema care e pusă aici este aceea referitoare la subiect. „Socrate îi vorbește lui Alcibiade", ce vrea să însemne asta?, spune Socrate; adică: care este subiectul pe care îl presupunem atunci cînd evocăm această activitate de vorbire care este aceea a lui Socrate față de Alcibiade? Este vorba, așadar, de a introduce, într-o acțiune vorbită, firul unei distincții ce va permite izolarea, detașarea subiectului acțiunii de totalitatea

elementelor (cuvinte, zgomote etc.) care constituie tocmai această acțiune, permițînd efectuarea ei. Este, dacă vreți, vorba, în esență, de a determina apariția subiectului în ireductibilitatea sa. Iar acest fir pe care întrebarea socratică îl introduce între acțiune și subiect îl vom vedea folosit, aplicat într-un anumit număr de cazuri, cazuri facile și evidente care permit ca într-o acțiune să se facă deosebirea dintre subiect și instrumentele, uneltele, mijloacele tehnice la care acesta poate recurge în efectuarea unei acțiuni. Astfel, este cît se poate de ușor de stabilit faptul că, în arta cizmăriei de pildă, există pe de o parte niște instrumente, cum ar fi cuțitul cizmarului, și, pe de altă parte, cel care se servește de aceste instrumente, adică cizmarul. În muzică, avem, pe de o parte, instrumentul (*cithara*) și, pe de altă parte, muzicantul. Muzicantul este cel care se servește de instrumente. Dar ceea ce apare ca foarte simplu atunci cînd este vorba despre acțiuni caracterizate, dacă vreți, prin „medieri instrumentale", poate fi la fel de valabil și atunci cînd încercăm să examinăm nu, deci, o activitate instrumentală, ci un act ce se petrece în chiar corpul nostru. Atunci cînd, de pildă, ne mișcăm mîinile pentru a mînui un anumit lucru, ce facem noi? Avem, pe de o parte, mîinile, și apoi pe cel care se slujește de ele – altfel spus elementul, subiectul care se servește de mîini. Cînd privim ceva, ce facem? Ne slujim de ochi, adică există un element care se slujește de ochi. În general vorbind, atunci cînd corpul face ceva înseamnă că există un element care se servește de corp. Dar care este acest element care se servește de corp? Firește, nu corpul însuși: corpul nu se poate servi de el însuși. Vom spune oare că cel care se servește de corp este omul, omul înțeles ca un amestec de suflet și corp? Firește că nu. Deoarece chiar și cu titlu de simplu element component, chiar și presupunînd că se află alături de sufletului, corpul nu poate fi, nici chiar în calitate de simplu adjuvant, cel care se servește de corp. Deci care este singurul element care, în mod efectiv, se servește de corp, de părțile corpului, de organele corpului și deci de niște instrumente, ajungînd pînă la urmă să se servească de limbaj? Este sufletul, și nu poate fi decît el. Prin urmare, subiectul tuturor acestor acțiuni corporale, instrumentale, de limbaj este sufletul: sufletul în măsura în care se servește de limbaj, de instrumente și de corp. Iată-ne deci ajunși la suflet. Dar observați că acest suflet, la care am ajuns prin acest raționament cu totul neobișnuit desfășurat în jurul lui „a se servi de" (voi reveni imediat asupra chestiunii semnificației lui „a se servi de"), nu are nimic de-a face, de pildă, cu sufletul-prizonier al corpului și care se cere eliberat, așa cum apare în *Phaidon*[30]; și nici cu sufletul-atelaj înaripat care trebuie mînat în direcția cea bună, din *Phaidros*[31]; nu e nici sufletul alcătuit în mod arhitectural, conform unei ierarhii a instanțelor ce se cer armonizate, ca în *Republica*[32]. Este vorba de suflet doar în calitatea lui de subiect al

acțiunii, de suflet în măsura în care se servește de corp, de organele corpului, de instrumente etc. Iar termenul franțuzesc „a se servi de" pe care îl întrebuințez aici reprezintă de fapt traducerea unui verb foarte important în limba greacă, care are numeroase semnificații. Este vorba de verbul *khrêsthai*, din care derivă substantivul *khrêsis*. Aceste două cuvinte sînt în același timp dificile, și s-au bucurat de o carieră istorică foarte îndelungată și deosebit de importantă. *Khrêsthai* (*khraômai*: „mă servesc") desemnează de fapt mai multe tipuri de relații pe care le putem avea cu ceva sau cu noi înșine. Firește, *khraômai* înseamnă: „mă servesc", „mă folosesc" (mă folosesc de un instrument, de o unealtă) etc. Dar *khraômai* mai poate să desemneze și un comportament, o anumită atitudine pe care o am. În expresia *ubriskhôs khrêsthai*, de exemplu, sensul este: „a te comporta cu violență" (așa cum noi spunem: „a uza de violență"; vedeți că, în acest caz, „a uza" nu mai are sensul unei utilizări, ci înseamnă: „a te comporta cu violență"). Deci *khraômai* mai desemnează și o anumită atitudine. *Khrêsthai* desemnează totodată și un anumit tip de relație cu celălalt. Cînd se spune, de exemplu, *theois khrêsthai* („a te servi de zei"), nu înseamnă că zeii sînt folosiți într-un scop oarecare, ci că avem cu zeii relațiile pe care se cuvine să le avem, pe care este potrivit să le avem. Înseamnă: a-i cinsti pe zei, a le închina un cult, a face cu ei ceea ce trebuie să facem. Expresia *hippô khrêsthai* („a te servi de un cal") nu înseamnă că am prins un cal pentru a face cu el ce ne trece prin cap, ci că l-am manevrat așa cum trebuie și că ne-am servit de el în conformitate cu regulile artei pe care le presupune mînuirea atelajului sau cavaleria etc. *Khraômai, khrêsthai* mai desemnează, totodată, și o anumită artitudine față de noi înșine. În expresia *epithumiais khrêsthai*, de pildă, sensul nu este: „a te servi de propriile tale pasiuni în vederea a ceva", ci pur și simplu: „a te lăsa în voia pasiunilor". *Orgê khrêsthai* înseamnă nu: „a te servi de mînie", ci: „a te lăsa pradă mîniei", „a te purta cu mînie". Observați, prin urmare, că atunci cînd Platon (sau Socrate) se servește de noțiunea de *khrêsthai/khrêsis* pentru a ajunge să determine ce este *heauton* (și la ce anume se face trimitere prin acest termen) în expresia „a te îngriji de tine însuți", el vrea de fapt să desemneze nu o relație instrumentală a sufletului cu restul lumii și cu trupul, ci mai degrabă poziția într-o oarecare măsură aparte, transcendentă a subiectului în raport cu ceea ce îl înconjoară, cu obiectele pe care le are la dispoziție, și totodată cu ceilalți cu care se află în legătură, cu propriul său corp și, în sfîrșit, cu el însuși. Putem așadar spune că atunci cînd Platon s-a servit de noțiunea de *khrêsis* pentru a vedea ce este acel sine de care trebuie să ne îngrijim, el n-a descoperit sufletul-substanță, ci sufletul-subiect. Și tocmai noțiunea aceasta de *khrêsis* va fi cea pe care o vom regăsi de-a lungul întregii istorii a preocupării de sine și

a formelor pe care ea le va îmbrăca*. Ea se dovedi importantă mai cu seamă la stoici. Se va afla, după părerea mea, în chiar centrul teoriei şi al practicii preocupării de sine la Epictet[33]: a te îngriji de tine însuţi va însemna aici a te preocupa de tine însuţi în calitatea ta de „subiect a" o serie întreagă de lucruri: subiect al unor acţiuni instrumentale, al relaţiilor cu celălalt, al comportamentelor şi al atitudinilor în general, dar şi subiect al raportului cu sine însuşi. Tocmai în măsura în care cineva este subiect, acest subiect care se serveşte, care are această atitudine, acest tip de raporturi etc., se cuvine să vegheze asupra lui însuşi. A te îngriji de tine însuţi în măsura în care eşti subiect al acestei *khrêsis* (cu toată polisemia cuvîntului: subiect al unor acţiuni, al unor comportamente, al unor relaţii, al unor atitudini), despre asta e vorba. Sufletul ca subiect, şi cîtuşi de puţin sufletul ca substanţă: spre aşa ceva ne conduce, după părerea mea, întreaga expunere din *Alcibiade* despre: „Ce înseamnă sine însuşi, ce sens se cuvine să dăm sinelui atunci cînd spunem: trebuie să ne ocupăm de sinele nostru?"

Ajunşi în acest punct, putem observa în text, cu titlu de corolar sau de consecinţe, trei mici reflecţii care, în economia expunerii, pot trece drept neglijabile şi relativ marginale, dar care cred că sînt foarte importante din punct de vedere istoric. Într-adevăr, în momentul cînd preocuparea de sine trebuie să aibă în vedere sufletul înţeles ca subiect, ea va putea să se deosebească foarte clar de alte trei tipuri de activitate, care şi ele pot trece (cel puţin aparent şi la prima vedere) drept preocupări de sine: medicul, stăpînul casei şi îndrăgostitul[34]. Să luăm mai întîi medicul. Atunci cînd medicul, care cunoaşte arta medicinei, ştie să stabilească un diagnostic, ştie să propună medicamente, ştie să vindece boli, aplică toate aceste cunoştinţe la el însuşi ca urmare a faptului că este bolnav, nu putem oare spune că se ocupă de sine? Răspunsul va fi, evident, nu. Căci atunci cînd se examinează pe sine, cînd îşi stabileşte lui însuşi un diagnostic, cînd se supune unui regim, de ce anume se îngrijeşte el de fapt? Nu de el însuşi, în înţelesul pe care l-am stabilit, de el însuşi ca suflet, ca suflet-subiect. El se îngrijeşte de corpul său, adică tocmai de lucrul de care se serveşte. De corpul său se ocupă, aşadar, medicul, nu de sine însuşi. Există prin urmare o diferenţă de scop, de obiect, dar şi de natură [între] *tekhnê* a medicului care îşi aplică priceperea lui însuşi şi acea *tekhnê* a individului care îi va permite acestuia să se îngrijească de sine, adică de sufletul său privit ca subiect: prima deosebire. A doua deosebire: economia. Atunci cînd un bun tată de familie, un bun stăpîn al casei, un bun proprietar se ocupă de bunurile şi de averea sa, se preocupă să asigure prosperitatea a ceea ce posedă, se ocupă de familia sa etc., putem oare spune că el se

* Manuscrisul precizează aici că ea „se regăseşte la Aristotel".

îngrijește de sine însuși? Același raționament ca mai sus, inutil să mai insistăm: el se îngrijește de bunurile sale, de ceea ce-i aparține, dar nu de sine [însuși]. În fine, în al treilea rînd, putem oare spune că cei care-l curtează pe Alcibiade se ocupă de Alcibiade însuși? În realitate, chiar comportamentul, chiar conduita lor o dovedesc: nu de Alcibiade se ocupă ei, ci doar de corpul său și de frumusețea acestui corp, din moment ce îl părăsesc imediat ce a înaintat în vîrstă, încetînd a le mai provoca dorințele. A te îngriji de Alcibiade însuși, în înțeles strict, va însemna deci nu a te îngriji de corpul său, ci de sufletul său, de sufletul său în măsura în care acesta este subiectul unor acțiuni și se servește mai bine sau mai prost de corpul său, de aptitudinile și de capacitățile lui etc. Observați atunci că dacă Socrate a așteptat ca Alcibiade să crească în vîrstă, dacă a așteptat ca tinerețea-i strălucitoare să treacă pentru a putea să i se adreseze, acest fapt demonstrează pur și simplu că lucrul de care, spre deosebire de toți ceilalți iubiți și aspiranți ai lui Alcibiade, se preocupă Socrate este Alcibiade însuși, sufletul său, sufletul său privit ca subiect al acțiunii. Mai exact spus, Socrate se preocupă de felul în care Alcibiade urmează să se preocupe de sine.

Și cred că tocmai asta (lucrul merită, oricum, reținut) definește poziția maestrului în cadrul a ceea ce se cheamă *epimeleia heautou* (preocuparea de sine). Căci preocuparea de sine este într-adevăr ceva, vom vedea, care are întotdeauna nevoie să treacă printr-un raport cu un altul, care este tocmai maestrul[35]. Nu ne putem îngriji de noi înșine fără a trece prin instanța unui maestru, nu există preocupare de sine fără prezența unui maestru. Iar ceea ce definește poziția maestrului este tocmai faptul că el se preocupă de preocuparea pe care cel aflat sub călăuzirea sa poate s-o manifeste față de sine. Spre deosebire de medic și spre deosebire de tatăl de familie, el nu se îngrijește de corp sau de bunuri. Spre deosebire, totodată, de profesor, el nu se arată preocupat să-i transmită celui aflat sub călăuzirea sa niște aptitudini sau niște capacități, nu caută să-l învețe cum să vorbească și nici cum să triumfe asupra altora etc. Maestrul este persoana care se îngrijește de îngrijirea pe care subiectul o manifestă față de sine însuși, și care află în dragostea pe care o are pentru discipolul său posibilitatea de a se preocupa de preocuparea pe care acesta o arată față de sine. Iubindu-l în chip dezinteresat pe băiat, el încarnează prin urmare principiul și modelul preocupării pe care băiatul trebuie să și-o arate lui însuși ca subiect. Dacă am ținut să insist asupra acestor trei mici remarci privitoare la medic, la tatăl de familie și la îndrăgostit, dacă am ținut să vă atrag atenția asupra acestor trei mici pasaje care, de fapt, în economia textului, joacă mai mult un rol de tranziție, este pentru că, în opinia mea, ele evocă niște probleme care ulterior, în istoria preocupării de sine și a tehnicilor ei, vor dobîndi o importanță considerabilă.

Vom vedea, mai întîi, că în mod regulat se pune problema raportului dintre preocuparea de sine şi medicină, dintre îngrijirea de sine şi îngrijirea corpului, dintre îngrijirea de sine şi regimul de viaţă. Să spunem: raportul dintre preocuparea de sine şi dietetică. Şi chiar dacă Platon, în textul acesta, semnalează cît se poate de clar diferenţa radicală de natură dintre dietetică şi îngrijirea de sine, vom vedea că în istoria preocupării de sine şi a dieteticii va exista o împletire din ce în ce mai mare între cele două – datorată unei sumedenii de motive pe care vom încerca să le analizăm –, ajungîndu-se pînă acolo încît una dintre formele majore ale preocupării de sine din epoca elenistică şi mai cu seamă din epoca romană, în secolele I şi II ale erei noastre, o va constitui tocmai dietetica. În tot cazul, dietetica, înţeleasă ca regim general de existenţă a corpului şi a sufletului, va deveni una dintre formele capitale ale preocupării de sine. În al doilea rînd, la fel de frecvent se va mai pune şi problema relaţiei dintre preocuparea de sine şi activitatea socială, problema îndatoririlor private ale tatălui de familie, ale soţului, ale fiului, ale proprietarului, ale stăpînului de sclavi etc. – toate acele probleme pe care, aşa cum ştiţi, gîndirea greacă le-a regrupat sub denumirea de „economie". Preocuparea de sine este sau nu compatibilă cu ansamblul acestor îndatoriri? Şi aceasta va fi o întrebare fundamentală. Iar răspunsul va fi diferit de la o şcoală filosofică la alta. În mare, se poate spune că la epicureici va exista o tendinţă spre deconectarea cît mai radicală cu putinţă între obligaţiile economiei şi urgenţa preocupării de sine. La stoici, în schimb, vom putea vedea, din contra, o împletire, pe care aceşti gînditori vor încerca s-o realizeze cît mai solid cu putinţă, a preocupării de sine cu economia. În fine, vreme de secole întregi se va mai pune şi problema raportului dintre preocuparea de sine şi relaţia amoroasă: preocuparea de sine, care se formează şi nu se poate forma decît printr-o referinţă la Altul, trebuie oare să treacă şi printr-o relaţie amoroasă? Vom avea aici un foarte îndelungat travaliu, desfăşurat la scara întregii istorii a civilizaţiei greceşti, elenistice şi romane, care încet-încet va conduce spre o decuplare a preocupării de sine de relaţia erotică, şi care va determina căderea eroticii în zona unei practici aparte, suspecte, neliniştitoare şi poate chiar condamnabile, exact în măsura în care preocuparea de sine va deveni una dintre temele majore ale acestei culturi. Decuplare, deci, a eroticii de preocuparea de sine; problemă cu soluţii opuse la stoici şi la epicureici în ceea ce priveşte raportul [dintre] preocuparea de sine şi economie; şi împletire, în schimb, a dieteticii cu îngrijirea de sine: acestea vor fi cele trei mari linii de evoluţie[36] [...*].

* Nu se poate auzi decît: „...şi vedeţi că aceste probleme ale raportului dintre preocuparea de sine şi medicină, gestiune familială, interese private şi erotică..."

Note

1. *Cf.*, cu privire la pederastie ca formă de educație, vechea punere la punct realizată de H.-I. Marrou în a sa *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* [*Istoria educației în Antichitate*, trad. Stella Petecel, București, Ed. Meridiane, 1997], partea întîi, cap. III, Paris, Seuil, 1948.
2. Foucault descrie instaurarea de către Biserica creștină a unei „puteri pastorale" (ca reluare-transformare a unei teme pastorale ebraice) pentru prima oară în cadrul Cursului rostit la Collège de France în 1978 (cursul din 22 februarie). O punere sintetică la punct a acestei teme apare într-o conferință din 1979 („*«Omnes et singulatim»* : vers une critique de la raison politique", în *Dits et Écrits*, *op. cit.*, t. IV, n° 291, pp. 145-147), după care el va mai cerceta o dată, într-un mod mai precis și mai aprofundat, structura raportului director-dirijat în cursurile din 1980, de data aceasta însă nu atît în termenii „puterii pastorale", cît în cei ai raportului ce leagă subiectul de anumite „acte de adevăr" (*cf.* rezumatul acestui curs, *id.*, n° 289, pp. 125-129).
3. Născut la Abdera în primii ani ai secolului al V-lea înainte de Cristos, Protagoras este un sofist binecunoscut la Atena spre mijlocului acelui veac, unde a legat fără îndoială solide relații de colaborare cu Pericle. Platon îl introduce în scenă în cadrul unui celebru dialog care-i poartă numele, și aici își revendică sofistul aptitudinea de a transforma virtutea în materie de învățămînt, învățămînt pentru care cere să fie plătit. Cu toate acestea, descrierea pe care Foucault o face în continuare – cu privire la deprinderea tehnicilor retorice de persuasiune și de dominație – ne duce mai degrabă cu gîndul la replica lui Gorgias din dialogul platonician cu același nume (452e).
4 *Bildung* înseamnă educație, formare, învățare (*Selbstbildung* : formare de sine). Noțiunea aceasta a cunoscut o puternică răspîndire mai cu seamă prin intermediul categoriei de *Bildungsroman* (roman de formare, al cărui model rămîne *Anii de ucenicie ai lui Wilhelm Meister* de Goethe).
5. Cu privire la noțiunea de „tehnologie a sinelui" (sau de „tehnică a sinelui") ca domeniu istoric specific ce se cere explorat, *cf. Dits et Écrits*, t. IV, n° 344, p. 627 ; iar ca proces de subiectivare ireductibil la jocul simbolic, *id.*, p. 628 [„Despre genealogia eticii : o privire asupra unei lucrări în curs", trad. Emilian Cioc, în M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, *op. cit.*, p. 548 și p. 549] ; pentru o definiție a acestei noțiuni, *id.*, n° 338, p. 545 : „...practici calculate și voluntare prin care oamenii nu-și stabilesc doar niște reguli de conduită, ci tind să se transforme pe ei înșiși, să se modifice în ființa lor singulară și să-și prefacă viața într-o operă".
6 Istoria tehnicilor sinelui în Grecia arhaică fusese pe larg abordată înaintea studiilor din anii 80 ale lui Foucault. Multă vreme, centrul ei de greutate l-a constituit exegeza unui text al lui Empedocle referitor la Pitagora, care era înfățișat ca „un bărbat învățat fără seamăn/Care avea în păstrare tezaur de-aleasă știință ;/El stăpînea meșteșuguri din cele mai felurite./De cîte ori se-ncorda cu forțele-i toate/El ușor observa orice lucru din tot ce exista/Vreme de zece, vreme de douăzeci de vîrste" (Porphyrios, *Viața lui Pitagora*, trad. Adelina Piatkowski, Iași, Ed. Polirom,

1998, § 30, p. 49). L. Gernet mai întîi (*Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1968, p. 252), urmat de J.-P. Vernant (*Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965 [*Mit și gîndire în Grecia antică*, trad. Zoe Petre și Andrei Niculescu, București, Ed. Meridiane, 1995], t. I, p. 114, au văzut în acest text atestarea cît se poate de clară a unei tehnici spirituale constînd într-un control al respirației ce permite o concentrare atît de puternică a sufletului, încît acesta iese din corp și călătorește în lumea suprasensibilă. M. Détienne continuă și el să evoce aceste tehnici într-un capitol din lucrarea *Maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967 [*Stăpînitorii de adevăr în Grecia arhaică*, trad. Alexandru Niculescu, București, Ed. Symposion, 1996], pp. 132-133 (*cf.* și, în același sens, *La Notion de* daïmôn *dans le pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, pp. 79-95). Pe toți însă i-a precedat (în 1959) E.R. Dodds, în *Grecii și iraționalul* [apărută în românește sub titlul: *Dialectica spiritului grec*, trad. Catrinel Pleșu, București, Ed. Meridiane, 1983] (cap. „Șamanii greci și originea puritanismului"). Ceva mai tîrziu, H. Joly (*Le Renversement platonicien Logos-Epistemê-Polis*, Paris, Vrin, 1974) va studia reapariția acestor practici spirituale în discursul platonic și în gesta socratică, și se cunoaște, în sfîrșit, în ce măsură P. Hadot va considera aceste tehnici de sine drept o grilă de lectură esențială pentru filosofia antică (*cf. Exercices spirituelles et Philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1981).

7. Modul de organizare a primelor grupuri pitagoreice și practicile lor spirituale nu ne sînt din păcate cunoscute decît prin intermediul unor scrieri tîrzii, precum *Viața lui Pitagora* de Porphyrios sau cea scrisă de Iamblichos, ambele datînd din secolele III-IV (Platon, în *Republica*, 600a-b, aduce un elogiu, pur formal însă, modului de viață pitagoreic). *Cf.* W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaus, und Platon*, Nürnberg, H. Karl, 1962 (trad. engleză de Edwin L. Milnar: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972; versiune revizuită de autor).
8. Foucault se referă aici la descrierile sectei pitagoreice primitive: „Socotind că îngrijirea oamenilor trebuie să înceapă de la nivelul percepției senzoriale (de exemplu, dacă cineva vede figuri și forme frumoase ori aude astfel de ritmuri și melodii), Pitagora a instituit mai întîi o educație muzicală bazată pe ritmuri și melodii prin care se obținea tămăduirea caracterului și a sentimentelor omenești, iar forțele sufletești erau readuse la starea lor inițială de armonie. Tot el a născocit mijloace de atenuare și de vindecare a bolilor trupești și sufletești [...]. Cînd discipolii săi se duceau seara să se culce, îi elibera de tulburările și de ecourile din timpul zilei, purificîndu-le mintea chinuită și făcîndu-i să aibă parte de un somn liniștit, cu vise frumoase și uneori chiar profetice" (Iamblichos, *Viața lui Pitagora*, trad. Tudor Dinu, București, Ed. Sinapse, 2001, §§ 64-65, pp. 62-63). Despre importanța visului în cadrul sectei pitagoreice primitive, *cf.* M. Détienne, *La Notion de* daïmôn..., *op. cit.*, pp. 44-45. *Cf.*, de asemenea, și cursul din 24 martie, ora a doua.
9. *Cf.* cursul din 27 ianuarie, ora a doua, și cursul din 24 martie, ora a doua.
10. Despre examenul pitagoreic de seară, *cf.* cursul din 24 martie, ora a doua.

11. *Le Démon de Socrate*, 585a, în Plutarque, *Œuvres morales*, t. VIII, trad. J. Hani, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 95 (Foucault se va referi la același exemplu și într-o conferință ținută în octombrie 1982 la Universitatea din Vermont, în *Dits et Écrits*, IV, nº 363, p. 801 ; *cf.* și *Preocuparea de sine*, *op. cit.*, p. 347.
12. Examinarea tehnicilor de punere la încercare va fi dezvoltată în cursul din 17 martie, prima oră.
13. Este necesară „strădania sufletului de a se detașa cît mai mult de trup, de a se obișnui să se concentreze în sine, strîngîndu-se în el însuși din toate ungherele trupului" (*Phaidon*, 67c, trad. Petru Creția, în Platon, *Opere complete*, vol. II, ed. cit., pp. 164-165). În manuscris, Foucault precizează că aceste tehnici pot fi de folos „împotriva împrăștierii care face sufletul să dispară", și trimite la un alt pasaj din *Phaidon* (70a), în care Cebes își exprimă teama față de „desfacerea" sufletului (*id.*, p. 169).
14. „...știu bine iubitorii de cunoaștere în ce stare se afla sufletul lor cînd s-a înstăpînit pe el filosofia și că după aceea ea, filosofia, îl încurajează cu blîndețe..." (*Phaidon*, 83a, p. 191).
15. „[Filosofia] începe să-l [= sufletul] elibereze [...] încercînd să-l convingă să se ferească (*anakhôrein*) de a se mai folosi de ele [= de datele oferite de simțuri] mai mult decît strictul necesar" (*ibid.*).
16. Foucault suprapune aici două scene relatate de Alcibiade în *Banchetul*, 220a-220d ; prima este aceea despre Socrate insensibil la frigul iernii : „El [= Socrate] însă a ieșit afară, în ger, îmbrăcat numai cu mantaua lui de toate zilele și desculț. Și așa, desculț, umbla pe gheață mai ușor decît cei bine încălțați..." (*Banchetul*, trad. Petru Creția, în Platon, *Opere complete*, vol. II, București, Ed. Humanitas, 2002, p. 143) ; a doua scenă, care urmează imediat, se referă la Socrate adîncit într-o meditație care îl ține nemișcat, în picioare, vreme de o zi și o noapte (*id.*, pp. 143-144).
17. Este vorba de pasajul 217d-219d din *Banchetul* (pp. 140-141).
18. Acest dublet poate fi întîlnit la Seneca, care vede în aceste două stări împlinirea vieții filosofice (ca *magnitudo*, sau măreție a sufletului). *Cf.*, de exemplu : „Ce înseamnă viață fericită ? Lipsă de griji, liniște continuă (*securitas et perpetua tranquillitas*)" (*Scrisori către Lucilius*, Cartea a IV-a, Scrisoarea a XCII-a, ed. cit., p. 323). Despre importanța și determinarea acestor stări la Seneca, *cf.* I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, De Gruyter, 1969, pp. 126-137. *Tranquillitas*, înțeleasă ca pace interioară totalmente pozitivă, care se cuvine deosebită de *securitas*, înțeleasă ca armură de protecție îndreptată spre exterior, reprezintă o inovație teoretică a lui Seneca, care se inspiră, probabil, din Democrit (*euthumia*).
19. Marcus Aurelius, *Către sine*, Cartea a IV-a, 3, trad. M. Peucescu & D. Burtea, București, Ed. Minerva, 1977 [în continuare, toate referințele se vor face la această ediție], pp. 103-105.
20. Foucault se referă aici la o întreagă dezvoltare care se întinde de la 127e pînă la 129a (Platon, *Alcibiade*, trad. Sorin Vieru, ed. cit., pp. 288-291).
21. „Dar oare ușor îți cade a te cunoaște pe tine însuți (*gnônai seauton*), iar cel ce a înscris acest îndemn pe frontispiciul templului de la Pytho era un om de rînd, sau trudnică este această cunoaștere și nu stă la îndemîna oricui ?" (*Alcibiade*, 129a, p. 291).

22. „Ci, fericitule, ni încredere în mine și în inscripția de la Delfi – «Cunoaște-te pe tine însuți!»..." (*Alcibiade*, 124b, p. 281).
23. *Alcibiade*, 129b (p. 292).
24. *Alcibiade*, 132c (p. 298).
25. *Apărarea lui Socrate*, 29e (ed. cit., p. 31).
26. „...nu-mi pare că este vrednic de un om chibzuit să se încredințeze pe sine și sufletul său (*hauton kai tên hautou psukhên therapeuein*) unor nume, încrezîndu-se în ele și în cei ce le-au instituit..." (*Cratylos*, 440c, trad. Simina Noica, în Platon, *Opere complete*, vol. II, București, ed. cit., p. 329).
27. *Phaidon*, 18c (p. 189).
28. „...să zicem că i s-ar da cuiva, care nu vede prea bine, să citească de departe niște litere mici și apoi altcineva ar băga de seamă că aceleași litere se găsesc și în alt loc, dar mai mari și pe un fond mai întins. Mare noroc ar fi pentru oamenii aceia să le citească mai întîi pe cele mari, iar apoi să le examineze și pe cele mici [...]. Probabil, dar, că, într-un loc mai mare, ar începea mai multă dreptate și ar fi mai ușor de înțeles. Deci, dacă vă este pe plac, să cercetăm mai întîi în ce fel este dreptatea în cetăți. Și apoi să o privim și în indivizi, urmărind asemănarea cu elementul mai mare în înfățișarea celui mai mic" (Platon, *Republica*, trad. Andrei Cornea, Partea I, Cartea a II-a, 368d și 369a, ediție revăzută, București, Ed. Universitas, 1998, vol. 1, pp. 213-215).
29. Este vorba, în *Alcibiade*, de pasajul care se întinde de la 129b pînă la 130c (pp. 291-294).
30. *Phaidon*, trad. Petru Creția, 64c-65a (pp. 159-161).
31. *Phaidros*, trad. Gabriel Liiceanu, 246a-d, în Platon, *Opere complete*, vol. II, ed. cit., p. 359.
32. *Republica*, trad. Andrei Cornea, Partea a II-a, Cartea a IV-a, 443d-e, ed. cit., vol. 1, p. 431.
33. Noțiunea de utilizare a reprezentărilor (*khrêsis tôn phantasiôn*) este într-adevăr centrală la Epictet, pentru care această facultate, care dovedește originea noastră divină, reprezintă binele suprem, țelul ultim care trebuie urmat și temeiul esențial al libertății noastre (pasajele esențiale sînt: I, 3, 4; I, 12, 34; I, 20, 5 și 15; II, 8, 4; III, 3, 1; III, 22, 20; III, 24, 69).
34. Aceste activități sînt cercetate în *Alcibiade*, 131a-132b (pp. 295-298).
35. *Cf.* cursul din 27 ianuarie, prima oră.
36. Această tripartiție (medicină/economie/erotică) oferă planul de structură al *Practicării plăcerilor* și al *Preocupării de sine* (*cf. Dits et Écrits*, IV, n° 326, p. 385).

Cursul din 13 ianuarie 1982

Ora a doua

Determinarea preocupării de sine, în dialogul Alcibiade, *ca o cunoaştere de sine: rivalitatea celor două imperative în opera lui Platon. – Metafora ochiului: principiu al vederii şi element divin. – Finalul dialogului: precuparea pentru dreptate. – Probleme de autenticitate a dialogului şi raportul său general cu platonismul. – Preocuparea de sine din* Alcibiade *în raport cu: acţiunea politică; pedagogia; erotica băieţilor.* – Anticiparea, *în* Alcibiade, *a destinului preocupării de sine în cadrul platonismului. – Posteritatea neoplatonică a dialogului* Alcibiade. – *Paradoxul platonismului.*

[...] [Mai există şi] altă sală disponibilă? Da? Şi atunci cei de aici înseamnă că nu pot sta în cealaltă sală, sau că preferă să stea aici? Îmi cer scuze pentru condiţiile atît de incomode, n-am nici o putere în această privinţă şi aş vrea să evit pe cît posibil să vă chinuiţi prea tare[1]. Bun, adineauri, vorbind despre tehnicile sinelui şi despre preexistenţa lor în raport cu reflecţia platonică despre *epimeleia heautou*, îmi adusesem aminte, dar am uitat să vi-l menţionez, de un text, unul dintre rarele texte, cred, unul dintre foarte puţinele studii în care aceste probleme sînt abordate în raport cu filosofia platonică: este vorba despre cartea lui Henri Joly intitulată *Răsturnarea platonică Logos-Epistemê-Polis*. Există acolo aproximativ zece pagini referitoare la această preexistenţă, pe care autorul o atribuie „structurii şamanice" – am putea să ne oprim puţin asupra cuvîntului, dar nu are nici o importanţă[2]. El insistă asupra preexistenţei acestor tehnici în cultura greacă arhaică (tehnici de respiraţie, tehnici ale corpului etc.). Puteţi însă să mergeţi direct la text[3]. În tot cazul, este un text care mi-a dat idei, deci adineauri fusesem nedrept uitînd să-l citez. Şi acum a treia remarcă, tot de metodă. Orele acestea două: nu-mi displace formula. Nu ştiu ce credeţi dumneavoastră, dar asta ne îngăduie să înaintăm ceva mai încet. Mi-ar plăcea, firește, să mă folosesc măcar de o parte din ora a doua ca să discut cu dumneavoastră, să răspund la întrebări şi alte chestii din astea. Dar trebuie să vă mărturisesc în acelaşi timp că sînt destul de sceptic în această

privință, pentru că este destul de greu să porți o discuție în fața unui auditoriu atît de numeros. Nu știu ce să zic. Dacă vi se pare că ar putea fi posibil, și dacă credeți că am putea-o face cît de cît serios, eu n-am nimic împotrivă. Mi-ar plăcea să încercăm ca într-o parte din oră să răspund la întrebări – dacă aveți, evident. În fine, o să-mi spuneți mai încolo. Am putea s-o facem după modelul grecesc: să tragem la sorți de fiecare dată douăzeci sau treizeci de auditori, împreună cu care să organizăm un mic seminar... Acum însă aș dori să închei lectura dialogului *Alcibiade*. Încă o dată, pentru mine este vorba de un fel de introducere la lucrurile despre care aș vrea să vă vorbesc anul acesta. Căci proiectul meu nu este de a relua, în toate dimensiunile sale, această problemă a preocupării de sine la Platon, problemă foarte importantă, căci ea apare evocată nu doar în *Alcibiade*, chiar dacă doar aici putem întîlni o teorie completă a ei. Și nu am nici intenția de a reconstitui întreaga istorie a preocupării de sine, de la formulările ei socratico-platonice pînă în creștinism. Această lectură a dialogului *Alcibiade* reprezintă un fel de introducere, un punct de reper în cadrul filosofiei clasice, după care voi trece la filosofia elenistică și romană (perioada imperială). Este vorba deci doar de un reperaj. Acum aș vrea să închei lectura acestui text, după care îmi propun să punctez cîteva dintre problemele, dintre trăsăturile sale specifice; și, dimpotrivă, cîteva dintre trăsăturile pe care le vom regăsi ulterior și care permit punerea în termeni istorici a acestei probleme a preocupării de sine. Deci, prima problemă de care se ocupa a doua parte a dialogului *Alcibiade* era: ce este acest sine de care se cuvine să ne îngrijim?

A doua parte, a doua dezvoltare, a doua întrebare din partea finală a dialogului – ansamblul fiind arhitecturat într-un mod în același timp simplu, clar și perfect lizibil – este: în ce anume trebuie să constea această preocupare? Ce înseamnă a te preocupa, a te îngriji de tine însuți? Răspunul vine pe loc, imediat. Nu trebuie să mai facem demersul acela oarecum subtil și ciudat pe care îl făcurăm referitor la suflet, atunci cînd, pornind de la noțiunea de *khrêsis/khrêsthai* etc., aflaserăm că de suflet trebuie să ne ocupăm. Nu. În ce anume trebuie să constea așadar grija față de tine însuți? Foarte simplu: în a te cunoaște pe tine însuți. Și este pentru a treia oară cînd, în acest text, întîlnim referința la *gnôthi seauton*, preceptul delfic. Dar această a treia referință are o cu totul altă valoare, o cu totul altă semnificație decît primele două. Vă amintiți, prima nu reprezenta decît un simplu sfat de prudență: Foarte bine, Alcibiade, nutrești ambiții foarte mari, dar acordă puțină atenție la ceea ce ești, crezi că vei fi în stare să onorezi aceste ambiții? Această primă referire avea, dacă vreți, un rol introductiv, de incitare la *epimeleia heautou*: Alcibiade era incitat să se îngrijească de el însuși privind

puțin către sine și surprinzîndu-și propriile insuficiențe[4]. A doua apariție a lui *gnôthi seauton* avea loc imediat după somația că trebuie să ne ocupăm de sinele nostru, dar sub forma unei întrebări oarecum metodologice: Ce este acest sine însuși de care trebuie să ne preocupăm, ce înseamnă acest *heauton*, la ce anume se referă el? Și pentru a doua oară era citat preceptul delfic[5]. În fine, acum, cea de-a treia apariție a lui *gnôthi seauton* are loc în momentul cînd se pune întrebarea în ce anume trebuie să constea „a te preocupa de tine însuți"[6]. De data aceasta însă, se poate spune că avem de-a face cu un *gnôthi seauton* în toată splendoarea și în toată plenitudinea lui: preocuparea de sine trebuie să constea în cunoașterea de sine. *Gnôthi seauton* în înțeles deplin: este, firește, unul dintre momentele decisive ale textului; și unul dintre momentele constitutive, după părerea mea, ale întregului platonism; și, tocmai de aceea, unul dintre episoadele esențiale din istoria tehnologiilor sinelui, din îndelungata istorie a preocupării de sine, care va cîntări foarte greu sau va avea, oricum, efecte considerabile de-a lungul întregii civilizații grecești, elenistice și romane. [Mai] exact, așa cum vă aminteam adineauri, în texte precum *Phaidon*, *Phaidros*, *Banchetul* etc. întîlnim o mulțime de aluzii la niște practici care nu par a ține pur și simplu de „cunoaște-te pe tine însuți": practici de concentrare a gîndirii asupra ei înseși, de concentrare a sufletului în jurul propriei lui axe, de retragere în sine, de rezistență etc. Adică tot atîtea modalități de îngrijire de sine care nu sînt pur și simplu, nu direct, nu la prima vedere cel puțin, asimilabile cunoașterii de sine. De fapt, mi se pare că întreaga mișcare a gîndirii platonice referitoare la preocuparea de sine va consta, prin recuperarea și reintegrarea unora dintre acele tehnici anterioare, arhaice, preexistente, tocmai în a le ordona, în a le subordona marelui principiu „cunoaște-te pe tine însuți". Tocmai pentru a te cunoaște pe tine însuți trebuie să te retragi în tine însuți; tocmai pentru a te cunoaște pe tine însuți trebuie să te desprinzi de senzațiile care ne induc în eroare; tocmai pentru a te cunoaște pe tine însuți trebuie să-ți instalezi sufletul într-o imobilitate care să nu permită influența nici unui eveniment exterior etc. Pentru a ne cunoaște pe noi înșine și, în același timp, în măsura în care ne cunoaștem pe noi înșine trebuie să facem toate acestea, și toate acestea pot fi făcute. Va exista prin urmare, în opinia mea, o reorganizare de ansamblu a tuturor acestor tehnici în jurul lui „cunoaște-te pe tine însuți". În tot cazul aici, în acest text în care toate acele tehnici anterioare, acele tehnici ale sinelui nu sînt amintite, putem spune că imediat ce spațiul preocupării de sine a fost deschis, și imediat ce sinele a fost definit ca fiind sufletul, întregul spațiu astfel deschis este acoperit de principiul „cunoaște-te pe tine însuți". Asistăm, se poate spune, la o lovitură de forță a lui *gnôthi seauton* în spațiul

pe care l-a deschis preocuparea de sine. Cînd spun „lovitură de forță" o fac, firește, mai mult metaforic. Vă amintiți poate că data trecută – și tocmai despre asta, pînă la urmă, voi încerca să vă vorbesc anul acesta – evocasem problemele, dificile și de mare bătaie istorică, existente între *gnôthi seauton* (cunoașterea de sine) și preocuparea de sine. Și îmi exprimasem părerea că filosofia modernă – din niște motive pe care încercasem să le identific în ceea ce numisem, mai mult pentru amuzament, chiar dacă nu era nimic de rîs, „momentul cartezian" – îmi pare a fi fost împinsă să deplaseze întregul accent asupra lui *gnôthi seauton*, și prin urmare să uite, să lase în umbră, să marginalizeze într-o oarecare măsură problema preocupării de sine. Tocmai această preocupare de sine îmi propun s-o readuc anul acesta la suprafață, față de privilegiul atîta vreme acordat lui *gnôthi seauton* (cunoașterii de sine). Readucînd astfel la suprafață preocuparea de sine, nu vreau să spun că *gnôthi seauton* nu a existat, n-a avut importanță sau n-a jucat decît un rol subordonat. Ceea ce vreau, de fapt, să susțin (și avem în acest text un superb exemplu) este împletirea dintre *gnôthi seauton* și *epimeleia heautou* (dintre „cunoaște-te pe tine însuți" și preocuparea de sine). Puteți observa de-a lungul întregului text această întrepătrundere a celor două principii: reamintindu-i lui Alcibiade că ar face bine să privească puțin înspre sine însuși, Socrate îl face să spună: „Este adevărat, trebuie să mă îngrijesc de mine însumi"; apoi, după ce Socrate a postulat acest principiu, iar Alcibiade l-a acceptat, din nou se pune [problema]: „Acest sine însuși de care trebuie să ne ocupăm trebuie cunoscut foarte bine"; după care acum, pentru a treia oară, cînd se cercetează în ce anume constă preocuparea de sine, *gnôthi seauton* este din nou regăsit. Avem de-a face cu o împletire dinamică, cu o chemare reciprocă între *gnôthi seauton* și *epimeleia heautou* (cunoașterea de sine și preocuparea de sine). Această împletire, acest apel reciproc este, după părerea mea, caracteristic lui Platon. Și îl vom regăsi în întreaga istorie a gîndirii grecești, elenistice și romane, cu, desigur, echilibre diferite, raporturi diferite, accente diferit puse cînd pe unul, cînd pe celălalt, și chiar cu niște repartizări ale momentelor între cunoașterea de sine și preocuparea de sine care se vor dovedi diferite în diversele școli de gîndire pe care le vom întîlni. Dar tocmai această împletire este, după părerea mea, cu adevărat importantă, iar în cadrul ei nici unul dintre cele două elemente nu trebuie neglijat în favoarea celuilalt.

Să ne întoarcem acum la textul nostru și la triumfătoarea apariție, pentru a treia oară, a lui *gnôthi seauton*: a te îngriji de tine însuți înseamnă a te auto-cunoaște. Se pune, evident, întrebarea: cum poate cineva să se cunoască pe sine însuși, în ce constă această cunoaștere? Și aici întîlnim un pasaj care are o serie de ecouri în alte dialoguri

ale lui Platon, mai cu seamă în cele tîrzii: este vorba despre binecunoscuta și deseori folosita metaforă a ochiului[7]. Dacă vrem să știm cum poate sufletul, pentru că acum știm că sufletul este cel care trebuie să se cunoască pe sine, dacă vrem, deci, să știm cum poate sufletul să se auto-cunoască, ei bine, să luăm exemplul ochiului. Cînd un ochi poate să se vadă pe sine, în ce condiții și cum se petrece acest lucru? Pur și simplu, atunci cînd își percepe propria imagine reflectată de o oglindă. Dar oglinda nu este singura suprafață reflectantă pentru un ochi care vrea să se privească pe sine. Căci, pînă la urmă, atunci cînd ochiul cuiva se privește într-un alt ochi absolut asemănător lui, ce vede el în acel ochi al altuia? Se vede pe sine. Deci: identitatea de natură reprezintă condiția pentru ca un individ să poată cunoaște ceea ce este el însuși. Identitatea de natură este, dacă vreți, suprafața de reflectare cu ajutorul căreia individul poate să se recunoască pe sine, poate să cunoască ceea ce este el însuși. Apoi, cînd ochiul se percepe astfel în ochiul altcuiva, se vede el cumva în ochiul în general, sau mai degrabă în acel element aparte al ochiului care este pupila, adică în acel element în și prin care se efectuează însuși actul vederii? În realitate, ochiul nu se vede în alt ochi. Ochiul se vede pe sine în sursa vederii. Altfel spus, actul vederii care-i permite ochiului să se perceapă pe sine, nu se poate efectua decît în alt act al vederii, în cel care are loc în ochiul altcuiva. Dar ce spune această comparație, binecunoscută, atunci cînd o aplicăm sufletului? Spune că sufletul nu va putea să se vadă pe sine decît îndreptîndu-și privirea către un element de aceeași natură ca și el, mai exact: privind elementul care este de aceeași natură cu sufletul, întorcîndu-și, ațintindu-și privirea către însuși principiul care determină natura sufletului, adică spre gîndire și spre cunoaștere (*to phronein, to eidenai*)[8]. Doar întorcîndu-se spre acest element care asigură gîndirea și cunoașterea va putea sufletul să se vadă pe sine. Dar care este acest element? Ei bine, elementul divin. Doar îndreptîndu-se deci spre divin va putea sufletul să se perceapă pe sine. Aici însă se pune o problemă, o problemă tehnică pe care sînt, firește, incapabil s-o rezolv, dar care este totuși interesantă, veți vedea, datorită ecourilor în istoria gîndirii pe care le va avea: este problema unui pasaj a cărui autenticitate e contestată. Pasajul respectiv începe cu o întrebare a lui Socrate: „...așa cum oglinzile sînt mai limpezi ca răsfrîngerea din adîncul ochiului, mai curate și mai strălucitoare, tot astfel și Zeul (*ho theos*) este mai curat și mai strălucitor decît tot ce-i mai bun în sufletul nostru?" La care Alcibiade răspunde: „Așa s-ar părea, Socrate". Și atunci Socrate revine: „Așadar, ațintindu-ne spre Zeu, vom avea parte de cea mai aleasă oglindă a rosturilor omenești, întru a sufletului virtute, iar astfel ne vom vedea și ne vom cunoaște cît mai bine pe noi înșine". „Într-adevăr", spune Alcibiade[9].

Observați prin urmare că în acest pasaj se spune că cele mai bune oglinzi sînt cele care sînt mai limpezi și mai strălucitoare decît ochiul însuși. Tot astfel, dat fiind că ne putem vedea mai bine atunci cînd oglinda este mai strălucitoare decît ochiul nostru, ne vom vedea mai bine propriul suflet dacă îl vom privi nu într-un suflet asemănător cu al nostru, de aceeași strălucire și luminozitate ca el, ci într-un element mai luminos și mai curat decît el, adică în Zeu. În realitate însă, acest pasaj nu se află citat decît într-un text al lui Eusebiu din Cezareea (*Pregătirea evanghelică*)[10], fiind bănuit din această cauză că a fost interpolat fie de către o tradiție neoplatonică, fie de către una creștină, fie, în sfîrșit, de una platonic-creștină. Oricum însă, indiferent dacă acest pasaj îi aparține lui Platon sau a fost interpolat ulterior și mult mai tîrziu, mișcarea generală a acestui text – chiar dacă constituie un fel de trecere la limită în raport cu ceea ce se consideră a fi gîndirea autentică a lui Platon însuși – mi se pare, chiar și independent de acest pasaj, chiar dacă facem abstracție de el, perfect clară. Și ea face efectiv din cunoașterea divinului condiția cunoașterii de sine. Să eliminăm acest pasaj, să lăsăm restul dialogului așa cum apare el aproape cert ca autenticitate, și vom avea următorul principiu: pentru a te îngriji de tine, trebuie să te cunoști pe tine însuți; pentru a te cunoaște pe tine însuți, trebuie să te privești într-un element de aceeași natură cu tine însuți; în acest element trebuie să-ți îndrepți privirea spre ceea ce constituie însăși sursa cunoașterii și a gîndirii; iar acest principiu al cunoașterii și al gîndirii este elementul divin. Pentru a te recunoaște pe tine însuți trebuie deci să te privești în elementul divin: trebuie să cunoști divinul pentru a te recunoaște pe tine însuți.

Plecînd de aici, cred că se poate deduce foarte ușor finalul textului, așa cum decurge el. Deschizîndu-se către această cunoaștere a divinului, mișcarea prin care noi ne cunoaștem pe noi înșine îi va permite așadar sufletului, în marea preocupare pe care noi o arătăm față de noi înșine, să atingă înțelepciunea. În clipa cînd va ajunge în contact cu divinul, cînd îl va fi perceput, cînd va fi reușit să gîndească și să cunoască acest principiu al gîndirii și al cunoașterii care este divinul, sufletul va fi înzestrat cu înțelepciune (*sôphrosunê*). O dată înzestrat cu *sôphrosunê*, în acel moment sufletul va putea să se întoarcă spre lumea de jos. Va ști să deosebească binele de rău și adevăratul de fals. În acel moment, sufletul va ști să se conducă pe sine așa cum trebuie și, știind să se conducă pe sine așa cum trebuie, va ști să guverneze și cetatea. Rezum foarte pe scurt un pasaj care este ceva mai lung, dar numai pentru a ajunge cît mai repede la ceea ce constituie ultima sau mai degrabă penultima replică a dialogului, o reflecție pe care o aflăm la 135e și care mi se pare deosebit de interesantă.

Iată-ne aşadar coborîţi la loc pe pămînt şi, sprijinindu-ne pe cunoaşterea de sine, care este cunoaştere a divinului, care este cunoaşterea înţelepciunii şi deci regula pentru a ne conduce aşa cum trebuie, ştim acum că vom putea guverna şi că acela care va fi efectuat această mişcare de urcare şi de coborîre va putea fi un bun conducător al cetăţii sale. În acest moment, Alcibiade face o făgăduială. Dar ce anume făgăduieşte el, la capătul acestui dialog în care a fost, într-o manieră atît de presantă, incitat să se preocupe de sine însuşi? Ce îi promite el lui Socrate? Îi spune acestuia – este exact penultima replică a dialogului, ultima, oricum, a lui Alcibiade, care va mai fi urmată de o reflecţie a lui Socrate: M-am hotărît, voi începe chiar de acum să *epimelesthai* – să mă „preocup", să mă „îngrijesc de"... mine însumi? Nu: „de rostul dreptăţii", de dreptate *(dikaiosunês)*. Ceea ce poate părea cu totul paradoxal, dat fiind că ansamblul dialogului şi în orice caz toată cea de-a doua parte a mişcării din acest dialog se refereau la preocuparea de sine, la necesitatea de a ne îngriji de noi înşine. Dar iată că în clipa cînd dialogul se încheie, Alcibiade, care este acum convins, se angajează să se îngrijească de dreptate. Observaţi însă că, tocmai, nu este nici o diferenţă. Sau, mai curînd, că acest rezultat este cîştigul dialogului şi efectul mişcării acestui dialog: a-l convinge pe Alcibiade că trebuie să se îngrijească de sine însuşi; a defini, pentru Alcibiade, de ce anume trebuie să se îngrijească: de suflet; a-i explica lui Alcibiade cum anume trebuie să se îngrijească de propriul său sufletul: întorcîndu-şi privirea către divin, acolo unde se află sursa înţelepciunii; [în aşa fel încît,] atunci cînd el va privi către sine, va descoperi divinul; şi va descoperi în felul acesta însăşi esenţa înţelepciunii (*dikaiosunê*); sau, invers, cînd va privi către esenţa înţelepciunii (*dikaiosunê*)[11], va vedea în acelaşi timp şi elementul divin; element divin în care el se cunoaşte şi se recunoaşte pe sine, dat fiind că divinul oglindeşte ceea ce eu însumi sînt în elementul identităţii. Drept urmare, a mă îngriji de mine însumi sau a mă îngriji de „rostul dreptăţii" este unul şi acelaşi lucru, iar întregul joc al dialogului constă atunci, plecîndu-se de la întrebarea: „Cum voi putea să devin un bun conducător?", în a-l conduce pe Alcibiade către preceptul „îngrijeşte-te de tine însuţi" şi, explicîndu-i în ce constă şi în ce trebuie să constea preceptul „a te îngriji de tine însuţi", care este sensul pe care se cuvine să i-l dăm, în a descoperi că „a te îngriji de tine însuţi" înseamnă a te îngriji de „rostul dreptăţii". Şi este chiar lucrul la care, în finalul dialogului, se angajează Alcibiade. Iată deci care e dezvoltarea acestui text.

Pornind de aici cred că se pot face acum cîteva observaţii mai generale. Să începem cu dialogul însuşi şi cu problema pe care el o pune, pentru că, în mai multe rînduri, am vorbit fie despre autenticitatea unui pasaj, fie despre problema dialogului ca atare, care la

un moment dat a fost considerat de către anumiţi specialişti ca nefiind autentic. De fapt, cred că în momentul de faţă nici un învăţat nu îşi mai pune cu adevărat, în mod serios, problema autenticităţii lui[12]. Există totuşi anumite probleme în legătură cu datarea sa. Referitor la această chestiune, există un foarte bun articol publicat de Raymond Weil în *L'Information littéraire*, care face un bilanţ, o sinteză destul de riguroasă, cred, a problemelor şi datării acestui text[13]. Deoarece, este cert, multe elemente ale acestui text par a indica o redactare timpurie: elementele socratice specifice primelor dialoguri se vădesc aici prin tipul de probleme care sînt puse. Le-am amintit adineauri: problema tînărului aristocrat care doreşte să guverneze, problema pedagogiei insuficiente, a rolului pe care trebuie să-l joace dragostea faţă de băieţi etc., ca şi însuşi demersul ca atare al dialogului, cu întrebările lui care cam bat pasul pe loc: toate acestea indică un peisaj sociopolitic care este acela al dialogurilor socratice şi o metodă care era metoda dialogurilor aporetice ce nu ajungeau la nici o concluzie. Pe de altă parte, mai există însă în acest dialog şi o serie de elemente care par a sugera o datare mult mai tîrzie, nişte elemente exterioare în privinţa cărora nu pot să mă pronunţ; le preiau ca atare din articolul lui Raymond Weil. De pildă, aluzia care se face, la un moment dat, la bogăţia lacedemonienilor, a Spartei, atunci cînd Socrate îi spune lui Alcibiade: O să ai de-a face cu nişte inamici foarte puternici, să ştii, lacedemonienii sînt mai bogaţi decît tine. Se pare că o astfel de referinţă la bogăţia mai mare a Spartei în comparaţie cu a Atenei nu are sens decît după războiul peloponesiac şi după o dezvoltare economică a Spartei care nu avea cum să fie contemporană cu primele dialoguri platonice. Al doilea element oarecum exterior îl reprezintă şi interesul arătat Persiei. Referinţa la Persia apare la Platon, dar ceva mai tîrziu. Nu avem nici o mărturie a ei în dialogurile timpurii. Dar pe mine mă interesează mai cu seamă perspectiva internă a dialogului pentru a-i desluşi data. Pe de o parte, faptul că acest dialog începe în cel mai pur stil al dialogurilor socratice: întrebări despre ce înseamnă a guverna, despre dreptate şi despre ce înseamnă fericirea în viaţa cetăţii. Şi toate aceste dialoguri, aşa cum ştiţi, se încheie în general cu întrebări fără răspuns sau, oricum, fără unul pozitiv. Or, aici, după o lungă batere a pasului pe loc, observaţi că se cristalizează dintr-o dată o întreagă concepţie asupra cunoaşterii de sine, a cunoaşterii de sine ca recunoaştere a divinului. Toată această analiză, care va întemeia dreptatea (*dikaiosunê*) pe un fel de evidenţă fără probleme, nu este în general caracteristică stilului dialogurilor timpurii. Dar mai există şi alte elemente. Teoria celor patru virtuţi, de exemplu, care în *Alcibiade* este atribuită perşilor: este teoria celor patru virtuţi din platonismul constituit, de maturitate. Metafora oglinzii, a

sufletului care se privește în oglinda divinului: tot platonism tîrziu. Apoi, ideea sufletului conceput ca agent, ca subiect mai curînd al unei *khrêsis* decît ca substanță închisă în corp etc., este un element pe care îl vom întîlni ulterior la Aristotel și care pare a indica o cotitură a platonismului destul de ciudată dacă ar fi să dateze din primele momente ale acestuia. Prin urmare, avem de-a face cu un text ciudat din punct de vedere cronologic, și care pare a traversa, într-o oarecare măsură, întreaga operă a lui Platon: referințele și stilul de tinerețe sînt foarte prezente, de necontestat; dar, pe de altă parte, și prezența unor teme și forme aparținînd platonismului constituit este extrem de vizibilă. Cred că ipoteza emisă de anumiți cercetători – inclusiv de către Weil, cu unele precauții – ar indica poate o rescriere a dialogului într-un anumit moment al bătrîneții lui Platon sau chiar, la limită, după moartea acestuia: două elemente alipite, două straturi în același text, două straturi care ajung să interfereze și ar fi cusute împreună la un moment dat în dialog. În tot cazul, pentru că nu este nici de competența și nici în intenția mea să discut aceste aspecte, ceea ce mă interesează și ceea ce găsesc absolut fascinant în acest dialog este că în el putem urmări traiectoria unui întreg demers al filosofiei lui Platon, de la interogația socratică și pînă la elementele foarte apropiate de ultimul Platon ori chiar de neoplatonism. Ceea ce face ca prezența și poate chiar interpolarea acelui pasaj inventat, citat de Eusebiu din Cezareea, să nu distoneze, în fond, în interiorul acestei mari mișcări în care însuși platonismul, în traiectoria sa, este nu atît prezent cu toate elementele sale, dar care indică punctele esențiale ale curbei descrise de el. Iată primul motiv pentru care acest text mi se pare interesant.

Pornind de aici și de la această mare traiectorie, mi se pare că putem izola un număr de elemente care rezumă destul de bine nu atît problema propriu-zis platonică privind *epimeleia heautou*, cît pe aceea a istoriei pure a acestei noțiuni, a practicilor ei, a elaborării ei filosofice în cadrul gîndirii grecești, elenistice și romane. Pe de o parte, în acest text vedem apărînd foarte clar un anumit număr de probleme: raportul cu acțiunea politică, raportul cu pedagogia, raportul cu erotica băieților. Probleme care, în formularea și din punctul de vedere al soluției propuse aici, sînt tipice, bineînțeles, pentru gîndirea socratico-platonică, dar pe care le vom reîntîlni aproape fără întrerupere în istoria gîndirii greco-romane, și aceasta pînă în secolele II-III după Cristos, chiar dacă cu mici diferențe privind soluțiile ori formularea problemelor.

Mai întîi: raportul cu acțiunea politică. Pentru Socrate, în dialogul *Alcibiade*, este limpede, vă aduceți aminte, că preocuparea de sine este un imperativ care le este propus celor ce vor să-i guverneze pe ceilalți și ca răspuns la întrebarea: „Cum se poate guverna bine?"

A se preocupa de sine este un privilegiu al conducătorilor, dar totodată şi o datorie a acestora, din moment ce trebuie să guverneze. Va fi foarte interesant de văzut modul în care acest imperativ al preocupării de sine se va generaliza într-o oarecare măsură, devenind un imperativ „pentru toată lumea", dar imediat acest „toată lumea" se cuvine pus între ghilimele. Va exista – aşa cum voi încerca să vă arăt data viitoare – o generalizare a acestui imperativ, dar una totuşi foarte parţială, şi pentru care trebuie să ţinem seama de două limitări considerabile. Prima este, desigur, aceea că, pentru a putea să te îngrijeşti de tine însuţi, trebuie să dispui de capacitatea, timpul, cultura etc. necesare. Este un comportament caracteristic elitei. Şi chiar şi atunci cînd stoicii ori cinicii le vor spune tuturor „îngrijeşte-te de tine însuţi", în fapt aceasta nu va putea deveni o practică curentă decît la şi pentru acei indivizi care dispun de capacitatea culturală, economică şi socială necesară. În al doilea rînd, nu trebuie să uităm nici faptul că în chiar sînul acestei generalizări va exista un principiu de limitare. Şi aceasta pentru că a te îngriji de tine însuţi va avea ca efect – şi are ca sens şi ca scop – transformarea celui care se îngrijeşte de sine însuşi în cineva diferit de mulţime, de majoritate, de acei *hoi polloi*[14] care sînt tocmai oamenii absorbiţi de viaţa de zi cu zi. Va exista prin urmare un clivaj etic care va fi implicat cu titlu de consecinţă de aplicarea acestui principiu: „îngrijeşte-te de tine însuţi", [care la rîndul său – al doilea clivaj –] nu poate fi transpus în fapt decît de o elită morală şi doar de cei care sînt capabili să se salveze pe ei înşişi. Încrucişarea acestor două clivaje – clivajul *de facto* al elitei cultivate şi clivajul impus, obţinut ca o consecinţă a înseşi practicii preocupării de sine – va conduce prin urmare la apariţia unor limitări considerabile în calea acestei generalizări, generalizare care mai tîrziu va fi, cu toate acestea, revendicată, formulată, clamată de către filosofi.

În al doilea rînd, observaţi că preocuparea de sine este direct legată, la Socrate şi Platon, de chestiunea pedagogiei. Pedagogie insuficientă, deci necesitate de a ne preocupa de noi înşine. Or, după acest moment, vom asista la o a doua deplasare, care nu mai priveşte doar generalitatea, ci şi vîrsta. Trebuie să ne îngrijim de noi înşine nu doar cînd sîntem tineri şi pentru că la Atena pedagogia s-a dovedit insuficientă, ci în general, în orice moment, pentru că nici o pedagogie, de nici un fel, nu este în stare să-şi asume această sarcină. Trebuie să ne îngrijim de noi înşine de-a lungul întregii vieţi, avînd ca vîrstă crucială, ca vîrstă hotărîtoare, maturitatea. Deplina dezvoltare a maturităţii, nu ieşirea din adolescenţă va fi acum vîrsta privilegiată la care preocuparea de sine se impune ca necesară. Drept urmare, ceea ce pregăteşte acum preocuparea de sine nu mai este, ca în cazul adolescentului, intrarea în viaţa adultă şi în viaţa civică. Nu ca să devină cetăţeanul sau, mai curînd, conducătorul de care

este nevoie se va îngriji acum tînărul de el [însuşi]. Adultul trebuie să se îngrijească de sine pentru a pregăti – ce? Pentru a-şi pregăti bătrîneţea. Pentru a-şi pregăti împlinirea vieţii la acea vîrstă cînd însăşi viaţa va fi încheiată şi oarecum suspendată, la acea vîrstă care e bătrîneţea. Preocuparea de sine ca pregătire pentru bătrîneţe se detaşează cît se poate de net de preocuparea de sine ca substitut pedagogic, ca adaus pedagogic la pregătirea pentru viaţă.

În fine – dar despre acest lucru v-am vorbit deja adineauri, aşa încît n-am să insist: raportul cu erotica băieţilor. Şi aici, la Platon legătura este cît se poate de clară. Încet-încet însă, această legătură se va desface, iar în epoca elenistică şi în cea romană erotica băieţilor va dispărea sau va tinde să dispară complet din tehnica sinelui şi din cultura sinelui. Cu, desigur, o serie de excepţii notabile, şi cu tot soiul de încetiniri, obstacole etc. Cînd citim, de pildă, satira a treia sau a patra a lui Persius, vedem că el îşi evocă maestrul, pe Cornutus, ca pe un amant[15]; iar scrisorile lui Fronto către Marcus Aurelius şi ale lui Marcus Aurelius către Fronto sînt nişte scrisori de la iubit la iubit[16]. Deci problema va fi una mult mai dificilă şi de bătaie mult mai îndelungată.

Să spunem deci că aceste teme (raportul cu erotica, raportul cu pedagogia şi raportul cu politica) vor continua să fie prezente, dar cu o serie de deplasări care constituie însăşi istoria preocupării de sine în cadrul civilizaţiei post-clasice. Dacă putem spune, aşadar, că *Alcibiade* inaugurează, prin problemele pe care le pune, o foarte îndelungată istorie, în acelaşi timp el ne arată şi care va fi, de-a lungul acestei perioade, soluţia propriu-zis platonică sau propriu-zis neoplatonică ce va fi dată acestor probleme. Iar din acest punct de vedere, *Alcibiade* nu depune mărturie sau nu anticipează istoria generală a preocupării de sine, ci doar forma strict platonică a acesteia. Căci ceea ce într-adevăr mi se pare că va caracteriza preocuparea de sine în cadrul tradiţiei platonice şi neoplatonice este, pe de o parte, faptul că aceasta îşi va afla forma şi împlinirea în cunoaşterea de sine ca formă, dacă nu unică, cel puţin absolut suverană a preocupării de sine. Iar în al doilea rînd, la fel de caracteristic curentului platonic şi neoplatonic va fi şi faptul că această cunoaştere de sine, ca expresie majoră şi suverană a preocupării de sine, oferă acces la adevăr, la adevăr în general. În sfîrşit, în al treilea rînd, caracteristic pentru forma platonică şi neoplatonică a preocupării de sine va fi faptul că accederea la adevăr permite, totodată, şi recunoaşterea a ceea ce este divin în noi, ca fiinţe umane. A cunoaşte, a cunoaşte divinul, a recunoaşte divinul în tine însuţi: acest lucru este, cred eu, fundamental în cadrul formei platonice şi neoplatonice a preocupării de sine. Nu vom regăsi toate aceste elemente – sau le vom regăsi, oricum, altfel repartizate şi organizate – în celelalte forme [ale preocupării de sine], în cea epicureică, stoică sau chiar pitagoreică, în ciuda tuturor

interferențelor care au putut să existe ulterior între mișcările neopitagoreice și cele neoplatonice.

În orice caz, pornind de aici cred că putem înțelege o serie de aspecte ale marelui „paradox al platonismului" din istoria gîndirii, și nu doar din aceea a gîndirii antice, ci și din istoria gîndirii europene în general, cel puțin pînă în secolul al XVII-lea. Paradoxul e următorul: pe de o parte, platonismul a fost fermentul, și am putea spune chiar principalul ferment al unor mișcări spirituale diverse, și aceasta în măsura în care, într-adevăr, el nu concepea cunoașterea și accesul la adevăr decît pornind de la o cunoaștere de sine, care era o recunoaștere a divinului din noi înșine. Ca urmare a acestui fapt, observați că, pentru platonism, cunoașterea, accesul la adevăr nu se puteau realiza decît cu condiția unei mișcări spirituale a sufletului în raport cu el însuși și cu divinul: raport al sufletului cu divinul dat fiind că se raporta la el însuși și raport al sufletului cu el însuși dat fiind că se raporta la divin. Această condiție a raportării la sine și la divin, a raportării la sine ca divin și a raportării la divin ca sine, a reprezentat pentru platonism una dintre condițiile accesului la adevăr. Și atunci putem înțelege de ce a reprezentat el fără întrerupere fermentul, solul, climatul, peisajul unei întregi serii de mișcări spirituale, în mijlocul cărora, firește, și în culmea cărora s-au situat toate mișcările gnostice. Dar, în același timp, platonismul a reprezentat, în mod la fel de constant, și climatul de dezvoltare a ceea ce am putea numi „raționalitate". Iar în măsura în care nu are nici un sens să opunem, ca și cum ar fi două lucruri de același nivel, spiritualitatea raționalității, voi spune că platonismul a reprezentat mai curînd climatul neîntrerupt în care s-a dezvoltat o mișcare de cunoaștere, cunoaștere pură fără condiții de spiritualitate, dat fiind că propriu platonismului este tocmai de a arăta că întregul travaliu de sine însuși asupra sieși, întreaga preocupare pe care trebuie s-o avem față de noi înșine dacă vrem să accedem la adevăr, constă în a ne cunoaște, adică în a cunoaște adevărul. Și, în măsura acestui fapt, cunoașterea de sine și cunoașterea adevărului (actul cunoașterii, calea și metoda cunoașterii în general) vor absorbi întrucîtva, vor resorbi în ele exigențele spiritualității. Ceea ce va face ca platonismul să joace, de-a lungul întregii culturi antice și al culturii europene, un dublu joc: acela de a postula neîncetat condițiile de spiritualitate necesare pentru a accede la adevăr și, în același timp, de a resorbi spiritualitatea în mișcarea cunoașterii, cunoaștere de sine, a divinului, a esențelor. Iată, în mare, cam ce voiam să vă spun despre dialogul *Alcibiade* și [despre] perpectivele istorice deschise de el. Data viitoare vom trece atunci, cu voia dumneavoastră, la studierea acestei *epimeleia heautou* în altă perioadă istorică, mai precis în secolele I-II ale erei noastre, în filosofia epicureică, stoică etc.

Note

1. Collège de France mai punea la dispoziția publicului, pe lîngă sala în care preda Foucault, și o a doua sală în care vocea lui Foucault era retransmisă în direct prin intermediul microfonului.
2. Tocmai în numele unei definiții stricte a șamanismului – ca „fenomen social legat în mod fundamental de civilizațiile de vînători" (*Ce este filosofia antică?*, ed. cit.) – P. Hadot ar refuza să vorbească aici de șamanism.
3. *Cf.* H. Joly, *Le Renversement platonicien Logos-Epistemê-Polis*, *op. cit.*, cap. III: „L'archaïsme du connaître et le puritanisme", pp. 64-70: „La pureté de la connaissance".
4. *Alcibiade*, 124b (ed. cit., p. 281); *cf.* cursul din 6 ianuarie, ora a doua.
5. *Alcibiade*, 129a (ed. cit., p. 291); *cf.* cursul de față, prima oră.
6. „În numele zeilor, oare să nu fi înțeles noi inscripția aceea cu vorbe înțelepte de la Delfi, de care aminteam înainte?" (*Alcibiade*, 132c, ed. cit., p. 298).
7. *Cf.* una dintre ultimele expuneri din *Alcibiade*, 132d-133c (ed. cit., pp. 298-300).
8. *Alcibiade*, 133c (ed. cit., p. 300).
9. *Ibid.*
10. Eusèbe de Césarée, *La Préparation évangélique*, livre XI, chap. 27, trad. G. Favrelle, Paris, Éd. Du Cerf, 1982, pp. 178-191.
11. Foucault vrea să spună aici, evident, *sôphrosunê* (nu *dikaiosunê*), dacă nu cumva va fi voind să spună „dreptate" în loc de „înțelepciune".
12. Controversa cu privire la autenticitatea lui *Alcibiade* a fost lansată la începutul secolului al XIX-lea de către învățatul german Schleiermacher, care considera acest dialog drept o lucrare școlară redactată de unul dintre membrii Academei. De atunci, polemicile n-au încetat. Marii comentatori francezi de care putea avea cunoștință Foucault (M. Croiset, L. Robin, V. Goldschmidt, R. Weil) recunoșteau, desigur, autenticitatea dialogului, dar mulți învățați anglo-saxoni sau germani mai continuau chiar și în epoca lui Foucault să o pună la îndoială. În clipa de față, eminenți specialiști francezi (precum L. Brisson, J. Brunschwig sau M. Dixsaut) își pun din nou întrebări referitor la această autenticitate, în vreme ce alții (cum ar fi J.-F. Pradeau) îi iau din nou apărarea. Pentru o viziune completă asupra cercetărilor în materie și un tablou exhaustiv al pozițiilor adoptate, *cf.* introducerea lui J.-F. Pradeau și anexa 1 la ediția sa din *Alcibiade*, Paris, Garnier-Flammarion, 1999, pp. 24-29 și 219-220.
13. R. Weil, „La place du *Premier Alcibiade* dans l'œuvre de Platon", *L'Information littéraire*, 16, 1964, pp. 74-84.
14. Această expresie înseamnă literal „cei mulți" sau „cei numeroși", și desemnează, de la Platon încoace, majoritatea, marea masă opusă elitei competente și învățate (pentru o utilizare exemplară a acestei expresii, *cf. Criton*, 44b-49c, unde Socrate arată că, în materie de opțiuni etice, opinia dominantă nu are nici o valoare).

15. Este vorba de Satira V. Foucault face aici aluzie în special la versurile 36-37 și 40-41 : „Al muzelor îndemn, Cornutus, sînt fericit a-l asculta,/ Mărturisindu-ți cît de mare e-n mine partea ta. [...] De-atîtea ori, atîtea ceasuri, am stat de vorbă între noi,/Și-am împărțit aceeași cină, ospăț sărac pentru-amîndoi" (Persius, Iuvenal, Mațial, *Satire și epigrame*, trad. Tudor Măinescu & Alexandru Hodoș, București, Editura pentru Literatură, colecția „Biblioteca pentru toți", 1967, pp. 35-36).
16. Referitor la această corespondență, *cf.* cursul din 27 ianuarie, ora a doua.

Cursul din 20 ianuarie 1982

Prima oră

Preocuparea de sine de la Alcibiade *pînă în primele două secole ale erei noastre: evoluţie generală. – Cercetare lexicală cu privire la termenul de* epimeleia. *– O constelaţie de expresii. – Generalizarea preocupării de sine: principiul coextensivităţii la totalitatea existenţei. – Lecturi de texte: Epicur, Musonius Rufus, Seneca, Epictet, Filon din Alexandria, Lucian din Samosata. – Consecinţele etice ale acestei generalizări: preocuparea de sine ca axă formativă şi corectivă; apropierea dintre filosofie şi activitatea medicală (conceptele comune; obiectivul terapeutic).*

Astăzi aş vrea să mă opresc asupra unor repere cronologice diferite de cele de pînă acum şi să mă refer la perioada care acoperă cu aproximaţie secolele I şi II ale erei noastre: este vorba, pentru a stabili nişte repere politice, de perioada care începe cu dinastia augustiniană sau iulio-claudiană şi se întinde pînă la sfîrşitul dinastiei antoniniene[1]; sau, dacă ar fi să stabilesc nişte repere filosofice – adică din însuşi domeniul pe care-mi propun să-l examinez –, să zicem că voi merge de la perioada stoicismului roman, care îşi atinge maxima înflorire la Musonius Rufus, pînă la Marcus Aurelius, altfel spus perioada elenistică de renaştere a culturii clasice, pînă cu puţin înainte de răspîndirea creştinismului şi de apariţia primilor mari gînditori creştini: Tertullianus şi Clement din Alexandria[2]. Aceasta este, aşadar, perioada asupra căreia aş dori să mă opresc, pentru că ea mi se pare a reprezenta o adevărată vîrstă de aur din istoria preocupării de sine, preocupare de sine înţeleasă atît ca noţiune, cît şi ca practică şi ca instituţie. Cum ar putea fi caracterizată pe scurt această vîrstă de aur?

Vă aduceţi desigur aminte că în *Alcibiade* existau trei condiţii care determinau în acelaşi timp raţiunea de a fi şi forma preocupării de sine. Una dintre condiţii privea cîmpul de aplicare a preocupării de sine: cine anume trebuie să se ocupe de sine însuşi? Textul din *Alcibiade* era aici cît se poate de clar: cei care trebuie să se îngrijească de ei înşişi sînt tinerii aristocraţi meniţi să exercite

puterea. Este foarte clar în *Alcibiade*. Nu afirm că aşa stau lucrurile în toate textele lui Platon sau măcar în celelalte dialoguri socratice, dar în textul la care ne referim, Alcibiade este cel care, în calitatea sa de tînăr aristocrat, prin statut, va trebui să conducă într-o bună zi cetatea, şi oamenii din categoria lui sînt cei care trebuie să se îngrijească de sine. În al doilea rînd, a doua determinare, legată, firește, de prima, este că preocuparea de sine are un obiectiv, o justificare precisă: este vorba de a te îngriji de tine însuţi pentru a putea exercita aşa cum se cuvine, adică în mod raţional, virtuos, puterea pentru care eşti destinat. În sfîrşit, cea de-a treia limitare, care fusese formulată cît se poate de clar în finalul dialogului, este aceea că forma majoră, dacă nu exclusivă, a preocupării de sine o reprezintă cunoaşterea de sine: a te îngriji de tine însuţi înseamnă a te cunoaşte pe tine însuţi. Or, ceea ce cred că se poate spune, şi de data aceasta foarte schematic, este că în perioada despre care vorbim, adică în secolele I-II ale erei noastre, aceste trei condiţii au dispărut. Cînd spun că au dispărut, nu vreau deloc să spun, şi subliniez o dată pentru totdeauna acest lucru, că dispariţia lor a avut loc în acel moment, şi că în perioada de instaurare a Imperiului s-a petrecut ceva brutal şi neaşteptat care a făcut ca preocuparea de sine să îmbrace, cu totul pe neaşteptate şi dintr-o dată, noi forme. Doar la capătul unei îndelungate evoluţii, de fapt, evoluţie ce poate fi percepută chiar în interiorul operei lui Platon, aceste felurite condiţii, stabilite în dialogul *Alcibiade* între practicarea grijii de sine, au ajuns să dispară. Această evoluţie poate fi aşadar percepută încă de la Platon, şi ea a continuat pe parcursul epocii elenistice, în mare parte sub efectul şi avînd ca element de susţinere toate acele filosofii cinice, epicureice, stoice care s-au prezentat ca nişte arte de a trăi. Fapt este că în epoca în care aş vrea să mă situez, cele trei determinări (sau condiţii) ce caracterizau în *Alcibiade* necesitatea îngrijirii de sine au dispărut. Sau, în tot cazul, la o primă privire cel puţin, ele par a fi dispărut.

În primul rînd, a te preocupa de tine însuţi a devenit acum un principiu general şi necondiţionat, un imperativ ce se impune tuturor, permanent şi fără nici o condiţie restrictivă privind statutul social. În al doilea rînd, raţiunea de a fi a preocupării de sine nu mai pare a o constitui acum o activitate particulară, aceea de a-i guverna pe ceilalţi. Se pare că preocuparea de sine încetează a mai avea ca scop ultim acel obiect aparte, privilegiat, care era cetatea, şi dacă acum trebuie să ne îngrijim de noi înşine este pentru noi înşine şi avîndu-ne drept scop doar pe noi înşine. Mai trebuie adăugat şi următorul fapt: schematizînd, în analiza din *Alcibiade*, sinele – iar asupra acestui punct textul era cît se poate de clar, deoarece această întrebare era reluată de mai multe ori în text: ce este acest sine de care trebuie

să ne îngrijim, în ce constă acest eu însumi de care trebuie să mă îngrijesc? – era bine definit, foarte clar, ca fiind obiectul preocupării de sine, și asupra naturii acestui obiect trebuie să ne punem întrebări. Dar scopul, care nu era totuna cu obiectul preocupării de sine, era altul. Era cetatea. Firește că, în măsura în care cel care guvernează face el însuși parte din cetate, el este totodată, într-o oarecare măsură, scopul propriei sale preocupări de sine, și deseori poate fi întîlnită în textele perioadei clasice ideea conform căreia conducătorul are a se strădui să guverneze așa cum trebuie pentru a se salva atît pe sine însuși, cît și cetatea – pe sine însuși ca parte a cetății. Dar în cazul preocupării de sine de tip Alcibiade se poate spune că avem de-a face cu o structură ceva mai complicată, în care obiectul preocupării era într-adevăr sinele, dar scopul preocupării era cetatea, în cadrul căreia sinele putea fi, evident, regăsit, dar numai ca simplu element. Cetatea media raportul de sine însuși cu sine, făcînd ca sinele însuși să poată fi atît obiect, cît și scop, dar el nu era scop decît pentru că exista această mediere asigurată de cetate. Acum cred că putem spune – așa cum voi încerca să vă dovedesc – că în preocuparea de sine așa cum s-a dezvoltat aceasta în cultura neo-clasică din perioada de maximă înflorire a vîrstei de aur imperiale, sinele apare atît ca obiectul de care trebuie să ne îngrijim, ca lucrul de care se cuvine să ne preocupăm, cît și, fapt capital, ca scopul pe care trebuie să-l avem în vedere atunci cînd ne îngrijim de noi înșine. De ce trebuie să se preocupe cineva de sine însuși? Nu pentru binele cetății. Ci pentru el însuși. Sau se mai poate spune și așa: forma reflexivă structurează nu numai raportul cu obiectul – a te îngriji de tine însuți ca obiect –, ci și relația cu obiectivul și cu scopul. Asistăm la un fel, dacă vreți, de auto-finalizare a raportului față de sine: aceasta este cea de-a doua mare trăsătură caracteristică pe care voi încerca s-o elucidez în cursurile următoare. În sfîrșit, cea de-a treia trăsătură o constituie faptul că preocuparea de sine nu se mai determină doar sub forma cunoașterii de sine. Nu înseamnă, desigur, că imperativul acesta sau forma cunoașterii de sine ar dispărea. Să spunem doar că ea se atenuează sau se integrează în interiorul unui ansamblu, și încă al unuia mult mai vast, ansamblu care e atestat și cu privire la care se poate efectua un prim și foarte aproximativ reperaj prin indicarea cîtorva elemente de vocabular și prin identificarea cîtorva tipuri de expresii.

În primul rînd, se cuvine să reamintim faptul că această expresie canonică, fundamentală, care, încă o dată, poate fi regăsită începînd cu *Alcibiade* de Platon și pînă la Grigorie de Nyssa, *„epimeleisthai heautou"* (a te îngriji de tine însuți, a te preocupa de tine însuți, a avea grijă de sine însuși), are totuși un sens asupra căruia trebuie să insistăm: *epimeleisthai* nu desemnează doar o atitudine a spiritului,

o anumită formă de atenție, o modalitate de a nu uita un lucru sau altul. Etimologia ne trimite la întreaga serie a unor cuvinte precum *meletan*, *meletê*, *meletai* etc. *Meletan*, deseori folosit și asociat verbului *gumnazein*[3], înseamnă a te exersa și a te antrena. *Meletai* sînt exercițiile: exerciții de gimnastică, exerciții militare, antrenament militar. *Epimeleisthai*, mai mult decît o atitudine a spiritului, desemnează deci o anumită formă de activitate, activitate vigilentă, continuă, aplicată, reglementată etc. Să luăm, de exemplu, în vocabularul clasic, dialogul intitulat *Despre economie* al lui Xenofon. Pentru a vorbi despre activitățile proprietarului de pămînturi, acel soi de *gentleman-farmer* a cărui existență o descrie în dialogul său, Xenofon vorbește despre *epimeleiai* ale acestuia, adică activitățile lui despre care el spune că sînt foarte avantajoase atît pentru el, proprietarul de pămînturi, deoarece îl ajută să-și întrețină trupul, cît și pentru familia sa, ajutînd-o să se îmbogățească[4]. Întreaga serie a termenilor *meletan*, *meletê*, *epimeleisthai*, *epimeleia* etc. desemnează, prin urmare, un ansamblu de practici. Iar în vocabularul creștin din secolul al IV-lea e.n., veți vedea că *epimeleia* are în mod frecvent sensul de exercițiu, exercițiu ascetic. Să nu uităm prin urmare acest lucru: *epimeleia/epimeleisthai* desemnează niște forme de activitate. Iar în jurul acestui cuvînt de bază, central, este foarte ușor să reperăm, în literatura filosofică sau chiar în textele literare propriu-zise, o întreagă nebuloasă de vocabular și de expresii, care este foarte lesne de observat că depășesc cu mult domeniul simplei activități de cunoaștere. Se pot repera în acest sens patru familii de expresii.

Unele trimit, într-adevăr, la acte de cunoaștere, referindu-se la atenția, la privirea, la percepția pe care putem s-o avem legat de noi înșine: a fi atent la tine însuți (*prosekhein ton noûn*)[5]; a-ți întoarce privirea spre sine (o întreagă analiză a lui Plutarh, de pildă, se referă la necesitatea de a trage obloanele, jaluzelele care dau spre curtea exterioară și de a-ți întoarce privirea spre interiorul propriei case și al propriei ființe[6]); a te cerceta pe tine însuți (trebuie să ne examinăm pe noi înșine: *skepteon sauton*)[7]. Există însă și un întreg vocabular care, în legătură cu preocuparea de sine, se referă nu numai la această conversie a privirii, la această necesară vigilență față de sine, ci și la o întreagă mișcare globală a existenței, care este astfel determinată, invitată să pivoteze oarecum în jurul ei înseși și să se îndrepte sau să se întoarcă spre sine. A se întoarce spre sine este celebrul *convertere*, cunoscuta *metanoia* la care va trebui să revenim[8]. Avem aici întreaga serie de expresii precum: a se retrage în sine, a te izola în tine însuți[9], sau: a coborî în adîncul tău însuți. Avem, de asemenea, expresiile care se referă la activitatea, la atitudinea constînd în a te aduna în jurul tău însuți, în a te reculege în sine sau în a-ți face sălaș, în a te instala în tine însuți ca într-un

loc de refugiu, ca într-o citadelă puternic fortificată, ca într-o fortăreaţă apărată de ziduri etc.[10] Cel de-al treilea pachet este cel al expresiilor care se referă la anumite activităţi şi conduite faţă de sine însuşi. Unele dintre ele sînt inspirate direct din vocabularul medical: trebuie să ne îngrijim, să ne vindecăm, să amputăm, să deschidem abcese etc.[11] Există însă şi expresii care se referă tot la nişte activităţi pe care le desfăşurăm referitor la noi înşine, dar care sînt mai curînd de tip juridic: trebuie să ne „revendicăm pe noi înşine", să ne „dedicăm nouă înşine", aşa cum spune Seneca în prima sa scrisoare către Lucilius[12]. Adică: trebuie să formulăm această revendicare juridică, să ne punem în valoare drepturile pe care le avem asupra noastră înşine, asupra acelui sine al nostru care în momentul de faţă se află grevat de datorii şi de obligaţii de care trebuie să ne detaşăm, sau se află în sclavie. Trebuie prin urmare să ne eliberăm, să ne despovărăm pe noi înşine. Mai există apoi şi expresiile ce desemnează anumite activităţi de tip religios faţă de sine însuşi: trebuie să ne închinăm un cult nouă înşine, să ne onorăm pe noi înşine, să ne respectăm pe noi înşine, să ne fie ruşine dinaintea nouă înşine[13]. În sfîrşit, cea de-a patra nebuloasă, cel de-al patrulea pachet este al acelor expresii care desemnează un anumit tip de raport permanent cu sine însuşi, care poate fi fie unul de dominare şi de suveranitate (a fi stăpîn pe tine însuţi), fie unul bazat pe senzaţii (a-ţi face plăcere să fii cu tine însuţi, a te bucura de tine însuţi, a fi fericit să te afli în prezenţa ta însuţi, a te mulţumi cu tine însuţi etc.[14]).

Observaţi aşadar că avem de-a face cu o serie întreagă de expresii ce demonstrează cît se poate de clar faptul că preocuparea de sine, aşa cum se dezvoltă, aşa cum se manifestă şi aşa cum se exprimă ea în perioada de care urmează să ne ocupăm, depăşeşte cu mult simpla activitate de cunoaştere, fiind vorba de fapt de o adevărată practică a sinelui. Acestea fiind spuse, pentru a încerca să situăm cît de cît ceea ce am putea numi explozia preocupării de sine sau, în tot cazul, transformarea ei (convertirea preocupării de sine într-o practică autonomă, auto-finalizată şi plurală ca forme), pentru a o examina ceva mai de-aproape, astăzi aş vrea să analizez procesul de generalizare a preocupării de sine, generalizare care se petrece pe două axe, în două dimensiuni. Pe de o parte, generalizare în chiar existenţa individului. În ce fel devine preocuparea de sine coextensivă cu însăşi existenţa individuală, şi trebuie să devină astfel? La această întrebare voi încerca să răspund în prima oră. În ora a doua voi încerca să analizez generalizarea care impune ca preocuparea de sine să se extindă la toţi indivizii, de orice fel, cu nişte importante restricţii totuşi, despre care vă voi vorbi. Mai întîi, deci: extinderea preocupării de sine la întreaga existenţă individuală, coextensivitatea preocupării de sine cu arta de a trăi (faimoasa *tekhnê tou biou*), acea artă a vieţii,

acea artă a existenței despre care știm foarte bine că, de la Platon încoace și mai seamă în cadrul mișcărilor postplatonice, va deveni definiția de bază a filosofiei. Preocuparea de sine devine așadar coextensivă existenței.

Vă amintiți poate că în *Alcibiade*, pentru a recurge tot la acest dialog ca la un reper istoric și ca la o cheie de inteligibilitate a tuturor acestor procese, în *Alcibiade*, deci, preocuparea de sine apărea ca necesară într-un anumit moment dat al existenței și într-o ocazie precisă. Acest moment, această ocazie, nu este ceea ce în greacă poartă denumirea de *kairos*[15], care constituie, într-o oarecare măsură, conjunctura particulară a unui eveniment. Acest moment, această ocazie, este ceea ce grecii numesc *hôra*: este acea clipă a vieții, acel anotimp al existenței cînd trebuie să ne îngrijim de noi înșine. Acest anotimp al vieții – nu mai revin asupra acestui aspect, am atras deja atenția asupra lui – este vîrsta critică din punct de vedere pedagogic, erotic, dar și politic: este momentul cînd tînărul încetează a mai fi în același timp sub influența pedagogilor și obiect al dorinței erotice, cînd el trebuie să pătrundă în viață și să își exercite puterea, o putere activă[16]. Toată lumea știe că în toate societățile, firește, intrarea adolescentului în viață, trecerea lui în faza pe care noi o numim „adultă" pune probleme, iar cea mai mare parte a societăților au ritualizat cît se poate de strict această trecere dificilă și periculoasă de la adolescență spre vîrsta matură. Ceea ce mi se pare însă interesant și ar merita, fără doar și poate, puțin scormonit, este faptul că, din cîte se pare, în Grecia, sau în orice caz la Atena, pentru că în Sparta lucrurile se petreceau cel mai probabil altfel, au existat permanent o frămîntare și o nemulțumire pricinuite de absența unei instituții de trecere puternice, bine puse la punct și eficiente pentru acești adolescenți, în momentul intrării lor în viața adultă[17]. Critica pedagogiei ateniene pentru incapacitatea ei de a asigura trecerea de la adolescență la vîrsta adultă, pentru incapacitatea ei de a asigura și de a codifica această intrare în viață mi se pare una dintre trăsăturile constante ale filosofiei grecești. Am putea chiar spune că tocmai aici – referitor la această problemă, în acest vid instituțional, în acest deficit al pedagogiei din acest moment tulbure din punct de vedere politic și erotic al sfîrșitului adolescenței și al pătrunderii în viață – tocmai aici, deci, s-a format discursul filosofic, sau cel puțin forma socratico-platonică a acestui discurs. Asupra acestui punct, pe care l-am evocat deja în mai multe rînduri, nu mai revin[18].

Există, oricum, un lucru sigur, și anume că după Platon, și, desigur, pînă în perioada despre care vorbim acum, nu în acest punct al existenței, în această fază tulbure și critică de la sfîrșitul adolescenței va fi afirmată necesitatea preocupării de sine. Acum, preocuparea de sine constituie un imperativ care nu mai este legat doar de criza

pedagogică din acel moment aflat între adolescență și vîrsta adultă. Preocuparea de sine devine o obligație permanentă care trebuie să dureze toată viața. Iar pentru afirmarea acestui punct n-a fost nevoie să se aștepte secolele I sau II ale erei noastre. Dacă luăm de pildă, la Epicur, începutul *Scrisorii către Menoiceus*, putem citi următoarele: „Nici în tinerețe nu trebuie cineva să ezite de a se ocupa de filosofie și nici cînd ajunge la bătrînețe să se satură de a filosofa, căci nici o vîrstă nu-i prea timpurie sau prea tîrzie pentru sănătatea sufletului. Cel ce spune că timpul pentru studierea filosofiei n-a sosit încă sau c-a trecut e asemenea unuia care ar spune că timpul fericirii nu-i încă sosit sau că s-a dus. De aceea amîndoi, și tînărul și bătrînul, trebuie să caute înțelepciunea, cel de-al doilea [bătrînul deci; M.F.] pentru ca, înaintînd în bătrînețe, să se simtă tînăr grație amintirii celor trecute, iar primul [tînărul; M.F.] ca să fie tînăr și bătrîn totodată prin lipsa de teamă față de cele ce vor veni"[19]. În realitate, așa cum puteți observa, acest text este deosebit de dens, conține o serie întreagă de elemente care ar trebui privite cu mare atenție. Nu vreau aici decît să subliniez cîteva dintre ele. Observați, bineînțeles, asimilarea lui „a filosofa" cu „a te îngriji de sănătatea sufletului"; obiectivul propus pentru activitatea de a filosofa, de a te îngriji de sănătatea sufletului, este, prin urmare, atingerea fericirii; și mai observați că această activitate de îngrijire a sufletului se cuvine practicată pe parcursul întregii vieți, și la tinerețe, și la bătrînețe. Cu, totuși, două funcții sensibil diferite: cînd ești tînăr, se pune problema de a te pregăti – faimoasa *paraskheuê*, asupra căreia voi reveni ceva mai tîrziu, și care este deosebit de importantă atît pentru epicureici, cît și pentru stoici[20] – pentru viață, de a te înarma, de a te dota cu un echipament pentru viață; iar pe de altă parte, în cazul bătrîneții, a filosofa înseamnă a întineri. Adică a întoarce timpul sau, oricum, a te smulge din ghearele lui, și aceasta grație unei activități de rememorare care, în cazul epicureicilor, este o rememorare a clipelor trecute. Toate acestea ne aduc, de fapt, în chiar miezul acestei activități, al acestei practici a îngrijirii de sine, dar asupra elementelor acestui text voi reveni. Vedeți așadar că, pentru Epicur, trebuie să filosofăm tot timpul și nici o clipă nu trebuie să încetăm a ne ocupa de noi înșine.

Iar dacă acum vom lua textele stoice, vom observa același lucru. Dintre sutele care ar putea fi date ca exemplu, nu-l voi aminti decît pe cel al lui Musonius Rufus, care spune că doar îngrijindu-ne neîncetat (*aei therapeuontes*) ne putem salva[21]. A te ocupa de tine însuți reprezintă, prin urmare, o ocupație pentru întreaga viață, a întregii vieți. Și într-adevăr, dacă ne uităm la felul în care, în perioada despre care vorbim, preocuparea de sine și practica sinelui au fost practicate, ne dăm seama că avem efectiv de-a face cu o activitate

care trebuie să dureze întreaga viaţă. Se poate chiar spune că este vorba de o activitate de adult şi că centrul de greutate, axa temporală privilegiată pentru îngrijirea de sine, nu mai este sfîrşitul adolescenţei, ci, dimpotrivă, mijlocul vîrstei adulte. Şi, veţi vedea, poate chiar sfîrşitul vîrstei adulte mai curînd decît sfîrşitul adolescenţei. În tot cazul, nu ne mai aflăm în peisajul acelor tineri ambiţioşi şi avizi care căutau, în Atena secolelor V-VI, să exercite puterea, ci într-o mică lume, într-o mare lume de bărbaţi tineri, sau aflaţi la deplina maturitate, sau de bărbaţi pe care noi, azi, îi considerăm bătrîni, care se iniţiază, se încurajează unii pe alţii, se exersează, fie singuri, fie în mod colectiv, în practica sinelui.

Cîteva exemple doar. Să luăm, de pildă, pentru practicile de tip individual, raporturile dintre Seneca şi Serenus, acel Serenus care îl consultă pe Seneca la începutul tratatului *De Tranquillitate*, unde îi scrie – sau unde se spune că-i scrie, sau îi scrie el însuşi – lui Seneca o scrisoare în care îşi descrie starea sufletească, rugîndu-l pe filosof să-i dea sfaturi, să-i stabilească un diagnostic şi să joace întrucîtva pentru el rolul de medic al sufletului[22]. Ei bine, cine era acest Serenus[23], căruia îi mai este dedicat şi tratatul *De Constantia* şi, din cît se pare, şi cel intitulat *De Otio*[24]? Nu era cîtuşi de puţin un adolescent precum Alcibiade, ci un tînăr din provincie (dintr-o familie de notabili, rude îndepărtate ale lui Seneca), care venise la Roma, unde începuse o carieră de om politic şi chiar de curtean. A înlesnit relaţiile lui Nero cu nu mai ştiu care dintre amantele acestuia, în sfîrşit, nu contează[25]. Şi tocmai în această perioadă – cînd era deci destul de înaintat în viaţă, cînd îşi făcuse deja opţiunile esenţiale şi începuse deja o carieră – i se adresează el lui Seneca. În aceeaşi ordine a relaţiilor individuale, şi tot în jurul lui Seneca, să ne gîndim apoi şi la Lucilius, căruia îi va fi adresată întreaga îndelungată corespondenţă care, începînd cu anul 62, îl va ocupa pe Seneca, în paralel cu redactarea tratatului despre *Problemele naturii* (*Naturales quaestiones*), care de altfel îi este dedicat şi adresat aceluiaşi Lucilius. Or, cine este acest Lucilius? Un bărbat cu doar zece ani mai tînăr decît Seneca[26]. Să ne gîndim puţin: în momentul cînd se retrage din viaţa publică şi începe această corespondenţă şi redactarea tratatului *Naturales quaestiones*, Seneca este un om de 60 de ani[27]. Putem deci aproxima că Lucilius trebuie să fi avut 50 de ani sau pe undeva între 40 şi 50 de ani. Oricum, în perioada acestei corespondenţe, era procuratorul Siciliei. Iar pentru Seneca, obiectivul corespondenţei era acela de a-l face pe Lucilius să evolueze de la un epicureism oarecum laxist, nu foarte bine teoretizat, către un stoicism strict. Bine, veţi spune, Seneca reprezintă pînă la urmă un caz cumva aparte: mai întîi, este vorba de o practică pur individuală, iar apoi de un înalt responsabil politic, care nu avea, pînă la urmă, nici

timpul, nici răgazul şi nici cheful să se adreseze unor oameni foarte tineri şi să le ţină lecţii.

Dar dacă ne gîndim la Epictet, care, spre deosebire de Seneca, era chiar profesor de filosofie, el are într-adevăr o şcoală. Deschide o şcoală care se cheamă chiar aşa, „şcoală", şi în care vin elevi. Şi firește că printre elevii săi sînt unii, cu siguranţă destul de mulţi, care vin ca să se formeze. Această funcţie formativă a şcolii lui Epictet se găseşte semnalată, apare în multe locuri din *Diatribele* culese de Arrianus[28]. De exemplu, el îi critică pe acei tineri care au venit făcîndu-şi familiile să creadă că vor să se formeze într-o şcoală filosofică de calitate, dar care de fapt nu se gîndesc decît la un singur lucru, respectiv să se întoarcă apoi acasă ca să-şi dea aere şi să ocupe posturi importante. Există de asemenea şi o critică a acelor elevi care sosesc plini de zel, dar care, după scurt timp, nemulţumiţi de o învăţătură care nu le arată prea mult cum să strălucească, cerîndu-le în schimb foarte multe lucruri din punct de vedere moral, părăsesc şcoala. Şi tot legat de aceşti elevi sînt formulate şi regulile privitoare la modul de comportare în oraş atunci cînd elevii sînt trimişi să facă cumpărături. Ceea ce pare a indica nu numai că era vorba de nişte tineri fragezi, ci şi faptul că erau ţinuţi din scurt, într-un soi de pensiune cu un grad destul de ridicat de disciplină. Prin urmare, este absolut cert că Epictet se adresează tinerilor. Nu trebuie deci să credem că preocuparea de sine, ca principală axă a artei de a trăi, rămăsese rezervată în exclusivitate adulţilor. Dar pe lîngă aceasta, împletindu-se cu formarea tinerilor, putem spune că la Epictet, în şcoala lui Epictet, mai exista şi ceea ce, recurgînd la o metaforă destul de improprie, am putea numi un serviciu deschis: serviciul deschis pentru adulţi. Şi, într-adevăr, la şcoala lui Epictet, ca să-i asculte învăţătura, pentru o zi, pentru mai multe, pentru un timp oarecare, vin şi adulţi. În peisajul social care ne este evocat prin intermediul *Diatribelor* lui Epictet, întîlnim, de pildă, trecînd prin această şcoală un inspector al municipalităţilor, un fel de procuror fiscal. Este un epicureic care vine să-l consulte pe Epictet, să-i pună întrebări. Mai întîlnim şi un alt bărbat, din provincie de data aceasta, venit la Roma cu o misiune oficială, şi care, în trecere dinspre Asia Mică spre Roma, se opreşte să-l întîlnească pe Epictet şi să-l întrebe ce trebuie să facă pentru a se achita cît mai bine de sarcina primită. De altfel, Epictet nu neglijează cîtuşi de puţin această clientelă sau, oricum, pe aceşti interlocutori adulţi, deoarece pe propriii săi elevi, pe tineri deci, îi sfătuieşte să caute personajele influente din oraşele lor de baştină şi să le scuture puţin, întrebîndu-le: Ia spuneţi, în ce fel v-aţi organizat viaţa? Chiar vă îngrijiţi aşa cum se cuvine de voi înşivă?[29]

Am mai putea, firește, să amintim, faptul este binecunoscut, şi activitatea oratorilor cinici care, în pieţe publice, la colţ de stradă

sau cu ocazia marilor sărbători solemne, se adresează publicului în general, un public compus, evident, și din adulți, dar și din tineri. Din genul nobil, solemn, al acestor diatribe sau discursuri publice fac parte, firește, și marile texte ale lui Dion din Prusa[30], multe dintre ele fiind dedicate tocmai problemelor ascezei, ale retragerii în sine, ale așa-numitei *anakhôrêsis eis heauton* etc.[31]

Voi mai lua un ultim exemplu referitor la această problemă a adultului, a ceea ce am putea să numim inserarea adultului în practica sinelui. Este vorba despre un grup important, chiar dacă misterios și foarte puțin cunoscut, dat fiind că nu aflăm despre existența lui decît grație unui text al lui Filon din Alexandria: celebrul grup al Terapeuților, despre care am să vă vorbesc ceva mai pe larg puțin mai tîrziu. Pentru moment, să lăsăm deoparte problema cine sînt și ce fac acești Terapeuți. Este în orice caz un grup pe care-l putem considera ascetic, din împrejurimile Alexandriei, dintre ale cărui obiective cel puțin unul, textul însuși o spune, este: *epimeleia tês psukhês*. Să se îngrijească de suflet, iată ce vor să facă Terapeuții. Or, un pasaj din Filon din Alexandria, mai precis din tratatul *De Vita contemplativa*, pentru că aici se vorbește despre ei, spune următoarele: „Deoarece dorința lor de nemurire și de viață preafericită îi făcea să creadă că și-au încheiat deja existența de muritori [asupra acestui pasaj important voi reveni imediat, atunci cînd voi vorbi despre bătrînețe; M.F.], ei își lasă bunurile fiilor sau fiicelor lor, celor apropiați: din proprie voință, îi fac pe aceștia să-i moștenească înainte de vreme; cît despre cei care nu au familie, aceștia își lasă întregul avut tovarășilor sau prietenilor"[32]. Observați că avem de-a face cu un peisaj total diferit, opus chiar celui din *Alcibiade*. În *Alcibiade*, de sine însuși se îngrijea tînărul care nu fusese foarte bine crescut de către părinții săi – în cazul lui Alcibiade, de către tutorele său, Pericle. Și tocmai în legătură cu acest fapt venea el, încă de foarte tînăr, să-i pună întrebări lui Socrate și se lăsa, în tot cazul, interpelat de acesta. Aici, dimpotrivă, este vorba de niște oameni care au deja copii, fii și fiice, care au deja o familie numeroasă și care, la un moment dat, simțind că și-au încheiat existența de muritori, se retrag, ducîndu-se să se îngrijească de propriul lor suflet. Te îngrijești de propriul suflet la capătul vieții, așadar, nu la începutul ei. Putem, oricum, spune că nu atît trecerea spre vîrsta adultă, cît vîrsta adultă însăși și poate chiar trecerea dinspre aceasta spre bătrînețe constituie acum centrul de greutate, punctul sensibil al practicii de sine.

O ultimă confirmare a acestui fapt mai poate fi întîlnită și într-un text destul de amuzant al lui Lucian din Samosata. Știți că acesta a scris, la sfîrșitul secolului al II-lea, o serie de satire, de texte ironice foarte interesante pentru subiectul despre care vreau să vă

vorbesc. Există un text care a fost tradus în franceză şi publicat, din păcate în condiţii cît se poate de proaste, acum zece ani, sub titlul *Filosofii la mezat*[33], cînd de fapt titlul vrea să spună ceva destul de diferit, şi anume: tîrgul vieţilor[34] (adică al modurilor de existenţă) pe care, într-adevăr, filosofii le promovează şi le propun oamenilor, expunîndu-le cam ca la piaţă, fiecare încercînd să vîndă propriul său mod de viaţă prin recrutarea de elevi. Există, deci, acest text, mai există însă şi altul, la fel de interesant, care se intitulează *Hermotim*, în care asistăm la o discuţie, ironic prezentată, firește, dintre doi indivizi[35]. E foarte distractiv, aceste texte trebuie citite aşa cum privim astăzi filmele lui Woody Allen despre psihanaliză în mediul newyorkez: cam aşa înfăţişează şi Lucian raporturile oamenilor cu maestrul lor de filosofie şi pe cele ale oamenilor cu propria lor căutare a fericirii prin intermediul preocupării de sine. Hermotim se plimbă, aşadar, pe stradă. Bolboroseşte, firește, lecţiile pe care le-a învăţat de la profesorul său, cînd este abordat de către Lykinos, care îl întreabă ce face; ei bine, tocmai a ieşit de la profesorul la care merge, mă rog, nu-mi mai aduc aminte, nu contează[36]. Dar de cîtă vreme te duci la profesorul tău?, îl întreabă Lykinos pe Hermotim, care răspunde: Să tot fie vreo douăzeci de ani. – Cum, de douăzeci de ani tu îi dai bani? – Bineînţeles! Îi dau o sumă de bani. – Dar n-ar trebui oare să se apropie totuşi de sfîrşit această ucenicire într-ale filosofiei, artei de a trăi, fericirii? – Firește, răspunde Hermotim, capătul ei nu poate fi prea departe! Cred că am să termin în vreo douăzeci de ani. Şi, cum ceva mai departe în text Hermotim povesteşte că a început să filosofeze la 40 de ani, şi cum ştim deja că-l frecventează pe maestrul de filosofie de la vîrsta de 20 de ani, înseamnă că la 60 de ani el se găseşte exact la jumătatea drumului. Nu ştiu dacă s-a studiat, dacă s-au stabilit referinţe sau corelaţii între acest text şi alte texte filosofice, dar amintiţi-vă că la pitagoreici, de pildă, existenţa umană era împărţită în patru perioade a cîte 20 de ani: în primii 20 de ani, conform tradiţiei pitagoreice, omul este copil; de la 20 la 40 de ani este adolescent; de la 40 la 60, tînăr; şi după 60, bătrîn[37]. Vîrsta lui Hermotim se află, prin urmare, exact pe muchie. Şi-a trăit tinereţea: cei 20 de ani pe parcursul cărora a învăţat deja filosofie. Şi nu-i mai rămîn decît 20 de ani – cei 20 de ani care-i mai rămîn de trăit, care îl mai despart încă de moarte – pentru a continua să filosofeze. Iar Lykinos – care aici este scepticul, personajul prin intermediul căruia se constituie, este aruncată privirea ironică asupra lui Hermotim şi asupra practicii de sine –, descoperind astfel că Hermotim a început să filosofeze la 40 de ani, spune: Cade foarte bine, am 40 de ani, mă aflu deci exact la vîrsta la care se cuvine să încep să mă formez pe mine însumi. Şi îl roagă pe Hermotim: Fi-mi tu călăuză! Du-mă de mînă[38]!

Ei bine, această recentrare sau descentrare a preocupării de sine dinspre perioada adolescenței spre perioada maturității sau a sfîrșitului de maturitate va antrena o serie de urmări care sînt, după mine, importante. În primul rînd, din momentul cînd preocuparea de sine devine așadar o activitate adultă, funcția sa critică se va accentua în mod evident, și încă din ce în ce mai mult. Practica de sine va avea un rol corectiv cel puțin egal cu cel formativ. Sau, altfel spus, practica sinelui va deveni tot mai mult o activitate critică față de sine însuși, față de lumea culturală, față de viața pe care o duc ceilalți. Nu vreau, firește, să afirm că practica sinelui nu va avea decît un rol critic. Elementul formativ va continua să existe, dar va fi legat în mod esențial de exercițiul critic. Mai putem spune, dacă vreți, și că în *Alcibiade*, la fel ca și în alte dialoguri socratice, necesitatea preocupării de sine avea drept cadru de referință starea de ignoranță în care se află indivizii. Descoperim nu numai că Alcibiade nu știe ce vrea să facă – adică modul în care se cuvine să procedeze pentru a guverna așa cum se cade cetatea –, dar că nici măcar nu știe că nu știe. Și dacă în acest sens se poate vorbi de o critică a învățămîntului, aceasta avea mai ales rolul de a-i demonstra lui Alcibiade că nu învățase nimic și că ceea ce credea el că a învățat nu era decît vînt. Dimpotrivă, în practica de sine pe care o vedem dezvoltîndu-se în perioada elenistică și romană există o latură formativă, care este legată în primul rînd de pregătirea individului. Nu este însă vorba de o pregătire în vederea unor forme anume de profesiune sau de activitate socială: problema care se pune acum nu mai este, ca în *Alcibiade*, aceea de a forma individul pentru a deveni un bun conducător, ci, independent de orice specificare profesională, aceea de a-l forma pentru ca el să poată face față tuturor eventualelor accidente, tuturor posibilelor necazuri, tuturor nenorocirilor și eșecurilor care-l pot aștepta. Problema care se pune este, deci, aceea de a construi un mecanism de asigurare. Nu este vorba de a inculca o sumă de cunoștințe tehnice și profesionale, legate de un anumit tip de activitate. Această formare, această armătură, această armură protectoare, dacă vreți, față de restul lumii, față de accidentele și evenimentele care pot surveni, constituie ceea ce grecii numesc *paraskheuê*, și reprezintă echivalentul aproximativ a ceea ce Seneca traduce cu *instructio*[39]. *Instructio* este înarmarea individului împotriva evenimentelor, nu formarea lui în funcție de un scop profesional determinat. Avem deci acest aspect formativ al practicii sinelui în secolele I-II.

Dar acest aspect formativ nu poate fi disociat de aspectul corectiv, care devine, cred, din ce în ce mai important. Practica sinelui nu se impune doar pe un fond de ignoranță, ca în cazul lui Alcibiade, o ignoranță ce se ignoră pe sine. Practica sinelui se impune pe un fond de erori, de deprinderi rele, pe fondul unei deformări și al unei

dependențe instaurate și întipărite care se cer eliminate. Corecție-eliberare așadar, în mult mai mare măsură decît formare-cunoaștere: pe această axă va evolua practica sinelui, fapt, bineînțeles, capital. Am să vă dau în acest sens un exemplu. Este vorba de scrisoarea a L-a pe care Seneca i-o scrie lui Lucilius, în care filosoful spune: Nu trebuie să credem că răul ne vine din afară; el nu se află în afara noastră (*extrinsecus*), ci înăuntrul nostru (*intra nos est*). Sau, ceva mai departe: *„in visceribus ipsis sedet"* (răul este în măruntaiele noastre)[40]. [...*] Prin practica de sine, trebuie să ne străduim a expulza, a elimina, a stăpîni, a ne elibera și a ne debarasa de răul care ne este lăuntric. Și Seneca adaugă: Desigur, este mult mai ușor să ne îndreptăm dacă atacăm acest rău cît încă sîntem tineri și fragezi, cînd răul încă nu s-a încrustat în noi. Dar chiar și așa, chiar și concepută ca o practică de tinerețe, practica de sine trebuie să corecteze, nu să formeze; și nu doar să formeze: ea trebuie mai cu seamă în primul rînd să corecteze, să îndrepte un rău deja existent. Trebuie să ne îngrijim de noi înșine încă de cînd sîntem tineri. Un doctor are mult mai multe șanse de succes dacă este chemat la începutul bolii mai curînd decît la sfîrșitul ei[41]. Oricum însă, chiar dacă nu ne-am corectat la tinerețe, încă o mai putem face. Chiar dacă sîntem împietriți, există totuși mijloace pentru a putea să ne redresăm, pentru a putea să ne îndreptăm, pentru a putea redeveni ceea ce ar fi trebuit să fim, dar n-am fost niciodată[42]. A redeveni ceea ce n-ai fost niciodată este, cred eu, unul dintre elementele, una dintre temele fundamentale ale acestei practici a sinelui. Și Seneca amintește ce se întîmplă cu elementele fizice, cu corpurile fizice. Spune el: Putem să îndreptăm niște bîrne îndoite, oricît de groase ar fi; cu atît mai ușor va putea fi corectat, prin urmare, sufletul omenesc, care este flexibil[43]. Și în orice caz, adaugă el, *bona mens* (sufletul de calitate, „înțelepțit") nu va veni niciodată înaintea lui *mala mens*, înaintea defectului sufletesc, înaintea „smintelii"[44]. Întotdeauna calitatea sufletului nu poate decît să urmeze sufletului bolnav. Noi sîntem, spune el în această scrisoare a L-a, *praeoccupati*: chiar în momentul cînd ne străduim să facem binele, noi sîntem deja ocupați de ceva[45]. Și regăsește aici o formulă care era deosebit de importantă în vocabularul cinicilor. Spune el: *virtutes discere* înseamnă *vitia dediscere* (a învăța virtutea înseamnă a te dezvăța de vicii)[46]. Noțiunea de dezvăț era capitală la cinici[47] și poate fi regăsită și la stoici. Or, ideea unui dezvăț care oricum trebuie început chiar dacă practica de sine începe încă din tinerețe, această reformare critică, această reformă de sine ce are drept criteriu natura –

* În acest loc, manuscrisul nu spune decît: „trebuie să ne căutăm un maestru".

dar o natură care n-a fost niciînd dată, care nu s-a manifestat niciodată ca atare în individul uman, indiferent de vîrsta acestuia –, toate acestea îmbracă în mod cît se poate de firesc forma unei deca-pări în raport cu învățăturile primite, cu obiceiurile întipărite și cu mediul. Decapare, mai întîi, de tot ce s-a întîmplat în prima copilărie. Și aici întîlnim faimoasa critică, atît de des reluată, a primei educații primite, a poveștilor spuse de doică prin care sufletul copilului este deja obliterat și deformat. Celebrul text din *Tusculane* de Cicero spune, de exemplu: „De cum ne naștem și sîntem primiți în familiile noastre, ne trezim într-un mediu total deformat, în care pervertirea judecății este desăvîrșită, încît putem spune că am supt eroarea o dată cu laptele de la doicile noastre"[48]. Critică, deci, a primei copilării și a condițiilor în care aceasta se desfășoară. Dar și critică a mediului familial ca atare, și nu doar din pricina efectelor lui educaționale, ci a tuturor valorilor pe care le transmite și le impune, critică, deci, a ceea ce noi astăzi am numi „ideologie familială". Mă gîndesc, de pildă, la scrisoarea în care Seneca îi spune lui Lucilius: Caută-ți un adăpost, încearcă să te împaci cu tine însuți, știu că „părinții tăi ți-au dorit altceva", dar „eu, dimpotrivă, îți doresc să disprețuiești toate acele lucruri pe care ei ți le-au dorit din abundență"[49]. Prin urmare, preocuparea de sine trebuie să răstoarne întregul sistem de valori vehiculat și impus de familie. În sfîrșit, în al treilea rînd, dar aici n-am să insist, pentru că este un lucru binecunoscut: critica formării pedagogice, aceea a profesorilor – a celor din învățămîntul pe care noi, astăzi, l-am numi primar –, și în primul rînd a celor de retorică. Reîntîlnim aici – de aceea nici nu insist, pentru că este un lucru cunoscut – marea polemică dintre practica și învățămîntul filosofic, pe de o parte, și predarea retoricii [, pe de alta]*. Să ne gîndim, de pildă, la amuzanta ironizare, de către Epictet, a micului elev de retorică care sosește în școala sa[50]. Însuși portetul fizic al micuțului elev de retorică este interesant, pentru că ne arată, ne ajută să situăm principalul punct de conflict dintre practica filosofică de sine și învățămîntul retoric: elevul de retorică sosește împodobit din cap pînă-n picioare, fardat, pomădat, cu părul aranjat în bucle, vădind în felul acesta că lecția retoricii este una a podoabei, a simulacrului, a seducției. Nu este vorba de a te îngriji de tine însuți, ci de a fi pe placul celorlalți. Și tocmai asupra acestui aspect îl va interoga Epictet pe micul elev, spunîndu-i: Foarte bine, te-ai dichisit cum ai putut mai bine, ai crezut că astfel te îngrijești de tine însuți. Dar ia stai

* În manuscris, Foucault ilustrează această polemică cu exemplul paradoxal al lui Dion din Prusa, care își începe viața de retor cu atacuri îndreptate împotriva lui Musonius, pentru a și-o încheia ca filosof, cu un elogiu închinat filosofiei.

puţin şi gîndeşte-te: ce înseamnă de fapt a te îngriji de tine însuţi? Şi se poate observa analogia, probabil cît se poate de explicită şi uşor de recunoscut pentru cititorii şi ascultătorii din epocă; reluare, ecou al dialogului *Alcibiade*, a întrebării care se punea în *Alcibiade*: trebuie să te îngrijeşti de tine însuţi, dar cum poate fi făcut acest lucru, şi ce înseamnă „tu însuţi"? Şi regăsim acelaşi răspuns: înseamnă a te îngriji de sufletul, nu de corpul tău. Deci prima consecinţă a deplasării cronologice a preocupării de sine dinspre sfîrşitul adolescenţei spre vîrsta adultă o reprezintă această funcţie critică a practicii de sine.

Cea de-a doua consecinţă o va reprezenta apropierea foarte clară şi foarte marcată dintre practica de sine şi medicină[51]. Într-adevăr, din clipa cînd una dintre funcţiile majore ale practicii de sine o va reprezenta corectarea, îndreptarea, restabilirea unei stări care poate nici n-a existat vreodată de fapt, dar al cărei principiu este indicat de natură, se observă o apropiere de tipul de practică caracteristic medicinei. Nu va trebui, firește, să aşteptăm perioada despre care vorbim (secolele I-II ale erei noastre) pentru a remarca faptul că dintotdeauna filosofia a fost concepută într-o relaţie privilegiată cu medicina. Încă de la Platon, lucrul acesta este cît se poate de clar[52]. Iar în tradiţia filosofică postplatonică, el devine încă şi mai clar: la Epicur, de exemplu, *ontôs philosophein* este totuna cu *kat' alêtheian hugiainein* (a îngriji, a vindeca în conformitate cu adevărul)[53]; iar la stoici, începînd în special cu Posidonius[54], raportul dintre medicină şi filosofie – mai exact, asimilarea practicii filosofice cu un fel de practică medicală – este cît se poate de evident(ă). Musonius spune: Chemăm filosoful aşa cum chemăm doctorul în caz de boală[55]. Iar acţiunea sa asupra sufletelor este perfect analogă acţiunii doctorului asupra corpurilor. L-am mai putea cita de asemenea şi pe Plutarh, care spunea că medicina şi filosofia au, sau mai exact sînt *mia khôra* (o singură regiune, un singur ţinut)[56]. Bine*. Această legătură dintre medicină şi preocuparea de sine, [legătură] în acelaşi timp veche, tradiţională, firească şi neîncetat repetată, este însă marcată în moduri diferite.

Ea este marcată, în primul rînd, prin identitatea de cadru conceptual, de armătură conceptuală dintre medicină şi filosofie. În centru se situează, desigur, noţiunea de *pathos*, noţiune pe care şi epicureicii, şi stoicii o înţeleg ca patimă şi ca boală, cu toată seria, firește, de analogii care decurg de aici, domeniu în care stoicii s-au dovedit mai prolicşi şi, ca de obicei, mai sistematici decît toţi ceilalţi.

---

* Aici, manuscrisul adaugă (pornind tot de la scrisoarea a L-a – *cf. supra* – a lui Seneca): „Vindecarea noastră este cu atît mai dificilă cu cît nu ştim că sîntem bolnavi".

Evoluția unei pasiuni, ei o descriu ca pe evoluția unei boli. Primul stadiu[57] îl reprezintă ceea ce, în grecește, ei numeau *euemptôsia* (sau, în latinește, *proclivitas*), altfel spus constituția care favorizează o anumită boală. Vine apoi *pathos*-ul propriu-zis, mișcare irațională a sufletului, pe care Cicero o traduce în latinește prin termenul *perturbatio*, iar Seneca prin *affectus*. După *pathos*, adică boala propriu-zisă, vine *nosêma*, care reprezintă trecerea spre starea cronică a bolii: este trecerea spre *hexis*, ceea ce Seneca numește *morbus*. După care vine *arrôstêma*, termen tradus de Cicero cu *aegrotatio*, adică un fel de stare permanentă de boală, care se poate manifesta într-un fel sau altul, dar care face ca individul să fie neîncetat bolnav. Și, în sfîrșit, ultimul stadiu, care e viciul (*kakia*), sau *aegrotatio inveterata*, cum îl numește Cicero, sau *vitium malum* (sau *pestis*[58]), cum îi spune Seneca, adică momentul cînd individul este complet deformat, atins și pierdut în interiorul unei pasiuni care-l posedă în întregime. Avem, prin urmare, tot acest sistem de analogii, peste care trec însă repede, pentru că e cunoscut.

Mult mai interesant, fără îndoială, este faptul că însăși practica de sine, așa cum este ea definită, desemnată și prescrisă de filosofie, apare concepută ca o operație medicală. Iar în centrul ei întîlnim, bineînțeles, noțiunea fundamentală de *therapeuein*. Așa cum știți, în limba greacă *therapeuein* înseamnă trei lucruri. Înseamnă, desigur, a săvîrși un act medical cu scopul de a vindeca, de a îngriji; dar mai înseamnă, totodată, și activitatea slugii care ascultă de niște porunci și care își slujește stăpînul; și mai înseamnă, în fine, a închina un cult. Or, *therapeuein heauton*[59] va însemna în același timp a te îngriji de tine însuți, a-ți fi ție însuți propriul servitor și a-ți închina ție însuți un cult. Și aici există, desigur, o serie întreagă de variații, iar asupra unora dintre ele voi încerca să revin.

Dar pentru moment să luăm ca exemplu fragmentul fundamental al lui Filon din Alexandria din *De Vita contemplativa*, în care este vorba de acel grup al Terapeuților, de acei inși care, așa cum v-am mai spus, s-au retras la un moment dat în apropiere de Alexandria, au înființat o comunitate (asupra regulilor căreia voi reveni imediat) și despre care, încă din primele rînduri, Filon ne spune că se autointitulează Terapeuți. Dar de ce, se întreabă Filon, își spun ei înșiși Terapeuți? Pur și simplu, spune el, pentru că se îngrijesc de suflet așa cum medicii se îngrijesc de corp. Practica lor este *therapeutikê*, spune Filon, tot așa cum practica medicilor este *iatrikê*[60]. La fel ca și alți autori greci, nu toți însă, Filon face aici o dinstincție între terapeutică și iatrică, terapeutica fiind tocmai o activitate de îngrijire mai largă, mai spirituală, mai puțin nemijlocit fizică decît aceea a medicilor, căreia acești autori îi rezervă adjectivul de *iatrikê* (practica iatrică se aplică trupului). Și, spune el, ei se autointitulează Terapeuți

pentru că vor să îngrijească sufletul așa cum medicii îngrijesc trupul, dar și pentru că practică un cult al Ființei (*to on : therapeuousi to on*). Prin urmare, Terapeuții îngrijesc Ființa și își îngrijesc sufletul. Și tocmai datorită faptului că fac aceste două lucruri deodată, tocmai grație corelației dintre îngrijirea Ființei și îngrijirea sufletului pot ei să se autointituleze „Terapeuți"[61]. Asupra tuturor acestor lucruri, firește, voi reveni, pentru că aceste teme ale lui Filon din Alexandria sînt deosebit de importante. Pentru moment, nu fac decît să vă atrag atenția asupra corelației extrem de strînse care se manifestă, în cadrul unei practici atît de clar religioase precum aceasta, între practica sufletului și medicină. Iar în această corelație, din ce în ce mai apăsată și mai marcată, dintre filosofie și medicină, dintre practica sufletului și medicina corpului, mi se pare că pot fi evidențiate trei elemente, asupra cărora țin să vă atrag atenția tocmai fiindcă privesc practica.

Observați, mai întîi, apărînd ideea că un grup de oameni care se asociază pentru a practica îngrijirea de sine, altfel spus o școală de filosofie, constituie în realitate un fel de dispensar al sufletului ; este vorba de un loc în care vii pentru tine însuți, în care îți poți trimite prietenii etc. Se vine aici pentru un anumit timp, cu scopul de a-ți îngriji afecțiunile și pasiunile de care suferi. Este exact ceea ce Epictet însuși spune despre școala sa de filosofie. El concepe această școală ca pe un spital al sufletului, ca pe un dispensar al sufletului. Citiți Diatriba a XXI-a din Cartea a II-a, unde el își ceartă cu mare asprime elevii pentru că n-au venit cu alt scop decît să învețe, cum am spune noi azi, „filosofie", ca să învețe să discute, să deprindă arta silogismelor etc.[62] : Numai pentru asta ați venit, nu ca să vă vindecați, ca să vă îngrijiți de voi înșivă (*therapeuthêsomenoi*)[63]. Nu pentru asta ați venit. Or, este tocmai ceea ce ar trebui să faceți. Ar trebui să vă reamintiți că vă aflați aici în primul rînd ca să obțineți vindecarea. Deci mai înainte de a vă apuca să învățați silogismele, „vindecați-vă rănile, opriți fluxul umorilor ce vă străbat, liniștiți-vă sufletul"[64]. În Diatriba a XXIII-a din Cartea a III-a, el se pronunță încă și mai răspicat : Ce este o școală de filosofie ? O școală de filosofie este un *iatreion* (un dispensar). Cînd veți ieși din această școală, trebuie să fi simțit nu plăcere, ci suferință. Căci nu ați venit la școala de filosofie pentru că sînteți sănătoși, în calitate de ființe sănătoase. Unul vine cu un umăr disclocat, altul cu un abces, un al treilea cu o fistulă, un altul pentru că-l doare capul[65].

Bun, văd că există niște probleme presante de magnetofon, așa că mă opresc. Mai aveam încă două sau trei lucruri să vă spun despre medicină, dar voi reveni. În ora următoare am să vă vorbesc puțin despre problema bătrîneții, iar apoi am să mă refer la generalizarea imperativului preocupării de sine.

Note

1. Octavius Caesar promovează, în anul 27 î.e.n., o nouă împărțire a puterilor (Principat) și se autointitulează *Augustus*. Moare în anul 14 e.n., lăsîndu-i puterea fiului său adoptiv Tiberius (familia Claudienilor), care deschide dinastia Iulio-Claudienilor, ce va domni pînă la moartea lui Nero, în anul 68. În ceea ce-i privește pe Antonini, care au succedat Flavienilor, aceștia au domnit din 96 pînă în 192 (anul asasinării lui Commodius), domnia lor fiind marcată de figurile lui Traian, Hadrianus și Marcus Aurelius. Această perioadă, aleasă de Foucault, acoperă ceea ce istoricii numesc Primul Imperiu.
2. Musonius Rufus, ale cărei predici morale ne sînt cunoscute dat fiind că au fost păstrate de Stobaeus în *Florilegiul* său, este un cavaler roman de origine toscană, adept al cinicilor, și a cărui învățătură este dominantă la Roma la începutul domniei Flavienilor. Epictet, care i-a audiat lecțiile, îi păstrează o amintire deosebit de vie, evocîndu-l foarte des în *Diatribele* sale. Este cunoscut mai ales pentru predicile sale, care se referă la practici de viață concrete (precum a mînca, a te îmbrăca, a dormi etc.). Foucault recurge pe larg la imprecațiile lui împotriva căsătoriei în *Istoria sexualității* (*Preocuparea de sine*, *op. cit.*, pp. 409-411, 415-416, 421-422 și 424-425). Marcus Aurelius, născut în anul 121, îi succede la tron lui Hadrianus în 138. Și-a redactat, din cît se pare, *Cugetările* către sfîrșitul vieții (cel puțin cu începere din anii 170). Moare în 180. Prima mare operă a lui Tertullianus (aproximativ 155-225), *Apologetica*, datează din 197. În sfîrșit, Clement din Alexandria (aproximativ 150-200) își redactează tratatele de direcție spirituală (trilogia alcătuită din *Protrepticul*, *Pedagogul*, *Stromate*) la începutul secolului al III-lea.
3. Pentru o distincție conceptuală mai puternică între *meletan*, ca exersare prin gîndire, și *gumnazein*, ca exersare în realitate, *cf.* cursul din 3 martie, ora a doua.
4. „...și cei mai fericiți dintre oameni nu se pot dezinteresa de agricultură. Este limpede că această ocupație (*epimeleia*), o dată cu plăcerea ce ți-o face, îți umple casa cu toate cele și-ți călește trupul pentru a-ți putea îndeplini îndatoririle de om liber" (Xenofon, *Despre economie*, trad. Grigore Tănăsescu, București, Ed. Univers, 1987, V-1, p. 147).
5. *Cf.* utilizarea exemplară a acestei expresii la Platon: „...îndreaptă-ți bine atenția și, căutînd în sinea ta... (*mallon prosekhôn ton noun kai eis seauton apoblepsas*)" (*Charmides*, 160d, trad. Constantin Noica, în Platon, *Opere complete*, vol. I, București, Ed. Humanitas, 2001, p. 76); „Așadar, înainte de toate trebuie să vedem de noi înșine (*prosekteon ton noun hêmin autoîs*)" (*Menon*, 96d, trad. Liana Lupaș & Petru Creția, în Platon, *Opere complete*, vol. II, ed. cit., p. 67).
6. *De la curiosité*, 515e (în Plutarque, *Œuvres morales*, t. VII-1, trad. J. Dumortier & J. Defradas, Paris, Les Belles Lettres, 1975, pp. 266-267). Foucault analizează mai detaliat acest pasaj în cursul din 10 februarie, prima oră.

7. Despre această temă a privirii întoarse spre sine, *cf.* același curs, prima oră.
8. Despre conversie și despre sensul grec și cel creștin al termenului de *metanoia*, *cf.* același curs, prima oră.
9. Despre retragere (*anakhôrêsis*), *cf.* cursul din 12 ianuarie, prima oră, și cursul din 10 februarie, prima oră.
10. „Adu-ți aminte că rațiunea conducătoare [ghidul tău lăuntric] devine de neînfrînt cînd se îndreaptă către sine, se mulțumește cu ea însăși și nu face nimic în dezacord cu sine, chiar dacă pare că se abține în mod irațional. [...] Din această cauză gîndirea descătușată de patimi devine o adevărată forțăreață și omul nu are în el însuși un loc mai întărit și mai sigur, în care dacă se refugiază, pentru restul zilelor sale rămîne de neînfrînt" (Marcus Aurelius, *Către sine*, Cartea a VIII-a, 48, ed. cit., p. 182); „Să ne împrejmuim cu zidul filosofiei, zid de nepătruns, pe care soarta, oricît l-ar izbi cu multele ei mașini, nu-l poate trece. Sufletul care a părăsit lucrurile din afară stă pe o poziție de neclintit; adăpostindu-se în cetățuia lui, nici o săgeată nu ajunge pînă la dînsul" (Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea a X-a, Scrisoarea a LXXXII-a, 5, ed. cit., p. 251). Aceeași imagine poate fi regăsită și la Epictet (*Diatribe*, IV, 1, 86), dar parcă inversată, dat fiind că aici este vorba, dimpotrivă, de a răsturna cetatea interioară.
11. *Cf. Preocuparea de sine*, pp. 343-346, cu trimiteri în special la Epictet și la Seneca.
12. Prima frază din prima scrisoare a lui Seneca către Lucilius: *„Vindica te tibi"* (*Scrisori către Lucilius*, p. 3).
13. Pot fi avute aici în vedere anumite cugetări ale lui Marcus Aurelius cum ar fi „Cinstește și prețuiește puterea ta de judecată (*tên hupolêptikên dunamin sebe*)" (*Către sine*, Cartea a III-a, 9, p. 97) sau „Cinstește (*tima*) [...] partea cea mai importantă din cele ce sînt în tine" (*Către sine*, Cartea a V-a, p. 130).
14. *Cf.* scrisorile a XXIII-a, 3-6, și a LXXII-a, 4, ale lui Seneca către Lucilius.
15. Termenul de *kairos*, al cărui sens prim era spațial (centrul țintei pentru arcaș), desemnează în cultura clasică o secvență calitativă de timp: momentul oportun, clipa propice (*cf.* M. Trédé, *„Kairos": l'à-propos et l'occasion. Le mot et la notion d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1992).
16. *Cf.* cursul din 6 ianuarie, ora a doua.
17. Abia la sfîrșitul secolului al IV-lea va instaura Atena echivalentul unui serviciu militar, sau, în orice caz, un mod de încadrare a tinerilor înainte ca aceștia să devină cetățeni adulți și responsabili. Înaintea acestei date, Atena nu dispunea de o instituție puternică susceptibilă să asigure trecerea spre vîrsta matură. În schimb, Sparta cunoștea dintotdeauna structuri de încadrare continue, strict reglementate și militarizate. *Cf.* H.-I. Marrou, *Istoria educației în Antichitate*, *op. cit.*; despre efebia ateniană în mod particular, *cf.* P. Vidal-Naquet, „Le Chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne" (1968, articol reluat, în versiune adăugită, în *Le Chasseur noir*, Paris, La Découverte, 1983 [*Vînătorul negru. Forme de gîndire și forme de societate în lumea greacă*, trad. Zoe Petre, București, Ed. Eminescu, 1985], pp. 151-174).

18. Recunoaştem aici teza dezvoltată de Foucault în capitolul V din *Practicarea plăcerilor*, *op. cit.*. Ea făcuse obiectul unui întreg curs la Collège de France (28 ianuarie 1981).
19. „Epicur îl salută pe Menoiceus", în Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C. Balmuș, Iași, Ed. Polirom, 2001, p. 339.
20. *Cf.* cursul din 24 februarie, ora a doua.
21. „Ei bine, printre frumoasele maxime ale lui Musonius pe care le-am reținut, există una, Sylla, care sună așa: trebuie să ne îngrijim neconținut de noi înșine (*to dein aei therapeuomenous*) dacă vrem să trăim sănătos (*bioun tous sôzesthai mellontas*)" (*Du contrôle de la colère* [*Despre controlul asupra mîniei*], 453d, în Plutarque, *Œuvres morales*, t. VII-1, trad. J. Dumortier & J. Defradas, ed. cit., p. 59; fragmentul 36 din ediția O. Hense la *Reliquiae* de Musonius, Leipzig, Teubner, 1905, p. 123).
22. Este vorba de prima dezvoltare din dialogul lui Seneca (*Despre liniștea sufletului*, I, 1-18, în *Opere filosofice alese*, trad. Svetlana Sterescu, ed. cit., pp. 73-77).
23. Aceste trei tratate (*Despre constanța înțeleptului*, *Despre liniștea sufletului*, *Despre tihnă*) reprezintă, tradițional, trilogia convertirii lui Serenus (sub influența lui Seneca) de la epicureism la stoicism. Cu toate acestea, P. Veyne („Préface" la: Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, 1993, pp. 375-376) datează redactarea acestui tratat între anii 62 și 65 (ceea ce face cu neputință ca el să fi fost dedicat lui Serenus, care murise înainte de 62), în momentul cînd Seneca se resemnează cu retragerea și începe să vadă în ea o șansă.
24. Despre relația dintre Serenus și Seneca, pe lîngă ceea ce spune în plus Foucault în *Preocuparea de sine* (pp. 339-340 și p. 343), se cuvin reamintite îndeosebi, în lucrarea clasică a lui P. Grimal (*Sénèque ou la Conscience de l'Empire*, Paris, Les Belles Lettres, 1979), paginile consacrate acestei relații (pp. 13-14, 26-28 și mai ales 287-292, referitoare la cariera și la pretinsul său epicureism). Se presupune că Serenus a fost o rudă a lui Seneca (are același nume de familie ca și acesta) și că i-a datorat cariera (cavaler, Serenus a ocupat în anii 50 funcția de prefect al vigililor). A murit în anul 62, otrăvit de o mîncare de ciuperci – fiind plîns de Seneca în Scrisoarea a LXIII-a, 14, către Lucilius.
25. Este vorba de Acte, a cărei relație amoroasă cu Principele este acoperită de Serenus: „[Nero] încetă să mai asculte de mama lui și se lăsă în seama lui Seneca. Annaeus Serenus, unul dintre intimii acestuia, prefăcîndu-se îndrăgostit de aceeași libertă [Acte], tăinuise primele relații amoroase ale tînărului și le dădea drept ale sale, pentru ca darurile, pe care principele le făcea pe furiș ibovnicei, el să i le poată oferi generos, în văzul lumii" (Tacitus, *Anale*, Cartea a XIII-a, 13, trad. Gheorghe Guțu, București, Ed. Humanitas, 1995, p. 338).
26. Pentru amănunte asupra relației dintre Seneca și Lucilius (și asupra vîrstei acestuia), *cf.* P. Grimal (*Sénèque...*, *op. cit.*, p. 13 și pp. 92-93), ca și articolul, mai vechi, al lui L. Delatte, „Lucilius, l'ami de Sénèque", *Les Études classiques*, IV, 1935, pp. 367-545; *cf.* și *Preocuparea de sine*, pp. 339-340 și p. 343.
27. Pentru problemele legate de datarea tratatului *Naturales quaestiones*, textul de bază rămîne cel al prefeței lui P. Oltramare la ediția sa

publicată la Belles Lettres (t. I, 1929). În acest text, P. Oltramare situează redactarea *Problemelor naturii* între anii 61 și 64 (mai exact: între sfîrșitul anului 63 și începutul anului 65), ceea ce-l face să tragă concluzia „că acest tratat a precedat cea mai mare parte dintre *Scrisorile către Lucilius*" (p. VII). Cît privește datarea scrisorilor către Lucilius, ea este, pe îndelete și în detaliu, discutată de P. Grimal în *Sénèque... Nature*", pp. 441-456).

28. Flavius Arrianus (aproximativ 89-166), născut în Bythinia într-o familie de aristocrați, și-l alege ca maestru pe Epictet la Nicopolis. Se dedică atunci transcrierii cu fidelitate a lecțiilor maestrului său (*cf. Diatribele*, care constituie o mărturie unică asupra învățăturii orale a lui Epictet). După Simplicius, Arrianus ar fi și autorul *Manualului*, care constituie un fel de antologie a celor mai bune maxime ale maestrului său. Ulterior, cel care voia să fie un Xenofon al timpului său va deveni pretor și consul sub Hadrianus, înainte de a se instala la Atena ca notabil.
29. Foucault va relua toate aceste exemple în cadrul unei analize sistematice de texte în cursul din 27 ianuarie, prima oară.
30. Dion din Prusa (40-120), supranumit și „Chrysostomos" (Gură de Aur), provenit dintr-una din cele mai importante familii din Prusa, începe o carieră de strălucit retor sub Vespasianus (perioada sofistică, după Von Arnim, care-l urmează aici pe Themistius), după care, sub Domitianus, va fi nevoit să se exileze. Adoptă atunci modul de viață al cinicilor, colindînd din oraș în oraș și împingîndu-și contemporanii spre morală prin lungi predici, care ni s-au păstrat. *Cf.* notița completă despre Dion a lui Paolo Desideri din *Dictionnaire des philosophes antiques*, s. dir. R. Goulet, t. II, Paris, CNRS Éditions, 1994, pp. 841-856.
31. *Cf.* discursul 20: *Peri anakhôrêseôs* (în Dion Chrysostom, *Discourses*, t. II, trad. J.W. Cohoon, London, Loeb Classical Library, 1959, pp. 246-269). Acest discurs face obiectul unui studiu aprofundat în dosarele lui Foucault, care vede în el conceptul unei retrageri în afara lumii ascultînd de exigența de a da seamă (*logon apodidonai*) în permanență de tot ceea ce facem.
32. Philon d'Alexandrie, *De Vita contemplativa*, 473M, trad. P. Miquel, ed. cit., § 13, p. 87.
33. *Filosofii la mezat*, trad. Radu Hîncu, în Lucian din Samosata, *Scrieri alese*, București, Ed. Univers, 1983.
34. *„Biôn prasis"*: piața modurilor de viață, a genurilor de viață, a stilurilor de viață.
35. *Cf.* pentru o versiune franceză recentă: Lucien, *Hermotime*, trad. J.-P. Dumont, Paris, PUF, 1993 (originalul grecesc poate fi găsit în: Lucian, *Hermotime Works*, t. IV, trad. K. Kilburn, Cambridge, Loeb Classical Library, 1959, p. 65 *sq.*).
36. De fapt, se duce: „După cît dovedesc și cartea aceasta, și acest pas atît de grăbit, alergi, din cît se pare, spre profesorul tău" (*Hermotim*, trad. fr., ed. cit., p. 11).
37. „[Pitagora] Împărțea viața omului în patru părți: «Douăzeci de ani ești copil, douăzeci adolescent, douăzeci om tînăr și douăzeci bătrîn»" („Pitagora", în Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, VII, 10, trad. C. Balmuș, ed. cit., p. 268).

38. „H.: Nu te întrista. Eu însumi, cînd am început să studiez filosofia, mă apropiam, ca şi tine, de 40 de ani. Asta e vîrsta ta? L.: E foarte bine ce-mi spui, Hermotim. Fii călăuza mea şi iniţiază-mă" (*Hermotime*, trad. fr., p. 25). *Cf.*, de asemenea, despre acest fragment, şi *Preocuparea de sine*, pp. 339-341.
39. *Cf.*, despre această semnificaţie, scrisorile către Lucilius a XXIV-a, 5; a LXI-a, 4; a CIX-a, 8 şi, în sfîrşit, a CXIII-a, 28, pornind de la un citat din Posidonius.
40. „De ce ne amăgim? Răul de care suferim nu-i în afara (*non est extinsecus malum nostrum*), ci înăuntrul nostru (*intra nos est*), în măruntaiele noastre chiar (*in visceribus ipisis sedet*). Tocmai fiindcă nu ştim că sîntem bolnavi, de aceea ne însănătoşim atît de greu" (*Scrisori către Lucilius*, Cartea a V-a, Scrisoarea a L-a, 4, p. 121).
41. „...doctorul [...] ar avea mai puţin de lucru, cît boala-i la început. Sufletele tinere şi neştiutoare ascultă de cel ce le-arată drumul cel drept" (*id.*, Scrisoarea a L-a, 4, p. 121).
42. „...trebuie să ne ostenim (*laborandum est*). Şi, la drept vorbind, osteneala nu e atît de mare, dacă vom începe, aşa cum spuneam, să ne modelăm şi să ne îndreptăm sufletul mai înainte ca răutatea să se învîrtoşeze. Dar nici în faţa răutăţii învîrtoşate nu mă dau bătut, căci nu există boală sufletească pe care munca îndărătnică continuă şi o îngrijire atentă să n-o înfrîngă" (*id.*, Scrisoarea a L-a, 5-6, p. 122).
43. „Lemnul de stejar, oricît de strîmb ar fi, îl poţi face drept; bîrnele îndoite se îndreaptă prin căldură şi, oricum ar fi fost, se fac aşa cum cere nevoia. Cu cît mai lesne nu se modelează sufletul, care este mlădios şi mai supus ca orice lichid? Căci ce este sufletul altceva decît un fel de suflu? Observă însă că suflul este cu atît mai suplu decît orice materie cu cît este mai uşor [mai liber, mai desprins, mai detaşat, mai dezlegat; B.G.]" (*id.*, Scrisoarea a L-a, 6, p. 122).
44. „Înţelepţirea vine totdeauna după sminteală, care la toţi oamenii o ia mai înainte (*ad neminem ante bona mens venit quam mala*)" (*id.*, Scrisoarea a L-a, 7, p. 122).
45. „Ce este potrivnic firii cu greu se fixează pe loc străin (*omnes praeoccupati sumus*)" (*ibid.*).
46. *Ibid.*
47. Foucault se referă aici la o frază a lui Antistene citată de Diogenes Laertios: „La întrebarea care-i cea mai necesară dintre învăţături: «Aceea prin care evităm a ne dezvăţa» (*to periairein ton apomanthanein*), răspunse el" (*Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Cartea a VI-a, „Antistene", IV, 7, p. 195). Cunoscînd de foarte devreme deosebirea dintre cunoştinţele utile şi cele inutile, evităm să le mai învăţăm pe acestea din urmă pentru a fi obligaţi apoi să ne dezvăţăm de ele. Mai general privind lucrurile, tema cinică a unui mod de viaţă *kata phusin* implică într-adevăr necesitatea de a ne dezvăţa de obiceiurile şi de celelalte conţinuturi ale *paideii* (*cf.*, referitor la opoziţia dintre natură şi lege, declaraţiile lui Antistene şi cele ale lui Diogene, în *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, VI, 11 şi 70-71, p. 196 şi p. 209). Aşa cum spune şi M.-O. Goulet-Cazé referitor la acelaşi subiect: „Cirus, erou tipic antistenian, aduce un prim răspuns: «Învăţătura cea mai necesară este

care constă în a dezvăța de rele»" (*L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 1986, p. 143; citat din Stobaeus, II, 31, 34). În ceea ce-l privește pe Seneca, el vorbește în acest caz de *dediscere*: „Dă ochilor tăi răgazul să se dezvețe (*sine dediscere oculos tuos*)" (*Scrisori către Lucilius*, Cartea a VII-a, Scrisoarea a LXIX-a, 2, p. 185).

48. Cicéron, *Tusculanes*, t. II, III, I, 2, trad. J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 3.
49. Este vorba de Scrisoarea a XXXII-a către Lucilius, dar Foucault utilizează aici o traducere veche (trad. Pintrel, revăzută de La Fontaine), reprodusă în *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*, éd. M. Nisard, Paris, Firmin Didot, 1869 [referirile ulterioare vor trimite la această ediție], p. 583.
50. Epictète, *Entretiens*, III, 1, ed. cit., pp. 5-12.
51. *Cf. Preocuparea de sine*, pp. 343-346.
52. Textul de bază pentru acest raport de complementaritate între medicină și filosofie este, fără îndoială, cel din *Vechea Medicină*, aparținînd corpusului hippocratic: „Anumiți medici și anumiți învățați susțin că este cu neputință să cunoști medicină dacă nu știi ce e omul, și că tocmai aceasta e știința pe care trebuie s-o fi dobîndit cel care vrea să-i îngrijească în mod corect pe bolnavi, și această părere a lor merge în sensul filosofiei" (trad. A.-J. Festugière, Paris, Klincksieck, 1948, pp. 17-18). Pentru studierea acestui raport la Platon și, mai general, în cultura greacă antică, Foucault ar fi putut să parcurgă capitolul „Greek Medicine as Paideia", din *Paideia* de W. Jaeger (vol. III, Oxford, Basil Blackwell, 1945, ed. engleză revăzută de autor), ca și: R. Joly, „Platon et la médecine", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, pp. 435-451; P.-M. Schuhl, „Platon et la médecine", *Revue des études grecques*, 83, 1960, pp. 73-79; J. Jouanna, „La Collection hippocratique et Platon", *REG*, 90, 1977, pp. 15-28. Pentru o sinteză recentă, *cf.* B. Vitrac, *Médecine et Philosophie au temps d'Hippocrate*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1989.
53. „Nu trebuie să te comporți în așa fel ca și cum ai filosofa, ci într-adevăr să filosofezi (*ontôs philosophein*). Căci cele de care avem într-adevăr nevoie nu sînt doar aparența sănătății, ci adevărata sănătate (*kat' alêtheian hugiainein*)" (Epicur, Maxima Vaticană 54, în *Epicurea*, trad. Adelina Piatkowski, București, Ed. Științifică, 1999, p. 119).
54. Asupra acestui punct, textul esențial rămîne prezentarea funcțiilor acestui *hêgemonikon* (partea conducătoare a sufletului) de către Galenus la Posidonius, în tratatul acestuia *De Placitis Hippocratis et Platonis* (*cf. Posidonius, I. The Fragments*, ed. L. Edelstein & I.G. Kidd, Cambridge, Cambridge University Press, 1972). Împotriva lui Hrisip, Posidonius susține relativa independență a funcțiilor iraționale (irascibile și concupiscibile) ale sufletului. Este prin urmare nevoie de ceva mai mult decît de o simplă judecată dreaptă pentru a stăpîni pasiunile, care țin de corp și de echilibrele acestuia: se impune o întreagă terapeutică, o întreagă dietetică pentru a risipi pasiunile, nu doar o îndreptare a gîndirii. *Cf.* paginile lui A.J. Voelke (*L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, PUF, 1973, pp. 121-130), ca și cele ale lui E.R. Dodds (*Grecii și*

raționalul, *op. cit.*, p. 268), care salută, la Posidonius, o întoarcere la realismul moral al lui Platon. Pentru o prezentare mai generală a lui Posidonius, *cf.* M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée*, Paris, PUF, 1964, în special capitolul despre „Antropologie", pp. 369-448.

55. O astfel de teză nu poate fi găsită în opera lui Musonius, dar probabil că Foucault se gîndea la discursul al XXVII-lea al lui Dion din Prusa, despre apelul la filosof: „Celor mai mulți dintre oameni le este groază de filosofi și de medici; și așa cum nu cumpărăm leacuri decît în cazul unei boli grave, neglijăm și filosofia atît timp cît n-am devenit prea nefericiți. Dacă un om bogat, spre exemplu, care are venituri și domenii întinse [...] își pierde dintr-o dată averea sau sănătatea, va pleca deja mult mai ușor urechea spre filosofie; iar dacă i se întîmplă să-i moară soția, fiul sau fratele, atunci chiar că va trimite după filosof, îl va chema" (trad. în Constant Martha, *Les Moralistes sous l'empire romain*, Paris, Hachette, 1881, p. 224).

56. „Iată de ce nu trebuie să-i acuzăm că încalcă granițele pe filosofii care discută probleme de sănătate, ci, din contra, ei se cuvin blamați dacă nu vor crede de cuviință ca, după ce vor fi încălcat toate granițele, să se ilustreze, ca pe un singur teritoriu comun tuturor (*en mia khôra koinôs*), urmărind în același timp, în controversele lor, plăcutul și necesarul" (*Préceptes de santé*, 122e, în Plutarque, *Œuvres morales*, t. II, trad. J. Defradas, J. Hani & R. Klaerr, ed. cit., p. 101).

57. Foucault nu face aici decît să reproducă tabloul întocmit de I. Hadot în *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, *op. cit.*, partea a II-a, § 2: „Die Grade der seelischen Krankheiten", p. 145. Reia aceleași distincții și în *Preocuparea de sine*, p. 343. Principalele texte latinești utilizate de I. Hadot pentru a găsi traduceri ale nosografiilor grecești sînt: *Tusculane* de Cicero (IV, 10, 23, 27, 29) și *Scrisori către Lucilius* de Seneca (a LXXV-a și a XCIV-a). Dar acest paragraf se va fi inspirat, fără îndoială, și din apariția, în acel moment, a tezei de doctorat a lui J. Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

58. „...ele [însușirile firești, înclinațiile naturale] încearcă să se redeștepte, se ridică împotriva răului și, găsind un sprijin și un ajutor în sfaturi, prind puteri noi, dacă îndelungata boală (*pestis*) nu le-a infectat și nu le-a distrus. În acest caz, toată știința filosofiei, oricît s-ar sforța ea din toate puterile, nu le mai poate reînvia" (Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea a XV-a, Scrisoarea a XCIV-a, 31, pp. 341-342).

59. Referința proeminentă este aici Marcus Aurelius, care, referitor la „geniul aflat în sine", scrie că omul trebuie „să-l cinstească în mod sincer (*gnêsiôs therapeuein*). Iar slăvirea (*therapeia*) acestuia înseamnă să-l păstreze neîntinat de patimi..." (*Către sine*, Cartea a II-a, 13, ed. cit., p. 88). Expresia *heauton therapeuein* mai poate fi întîlnită de asemenea și la Epictet (*Entretiens*, I, 19, 5, p. 72).

60. „Opțiunea acestor filosofi se vădește imediat prin numele pe care îl poartă: terapeuți (*therapeutai*) și terapeutrizi (*therapeutrides*) este adevăratul lor nume, și aceasta în primul rînd pentru că terapeutica practicată de ei (*paroson iatrikên*) este superioară celei practicate în cetățile

noastre – aceasta nu se îngrijește decît de trupuri, pe cînd cealaltă se îngrijește și de suflete" (Philon, *De Vita contemplativa*, 471M, § 2, p. 79).

61. „[Dacă se numesc Terapeuți] este și deoarece au primit o educație conformă naturii și legilor sfinte, cultului Ființei (*therapeuousi to on*), care este mai bună ca binele" (*id.*, 472M, § 2, p. 81).
62. Épictète, *Entretiens*, II, 21, 12-22 (pp. 93-95).
63. *Id.*, § 15 (p. 94).
64. *Id.*, § 22 (p. 95).
65. *Entretiens*, III, 23, 30 (p. 92). Acest pasaj este reluat și în *Preocuparea de sine*, p. 344.

Cursul din 20 ianuarie 1982

Ora a doua

Privilegiul bătrîneţii (scop pozitiv şi punct ideal al existenţei). – Generalizarea principiului preocupării de sine (cu vocaţie universală) şi articularea fenomenului sectar. – Evantaiul social vizat: de la mediul cultic popular la reţelele aristocratice ale prieteniei romane. – Alte două exemple: cercurile epicureice şi grupul Terapeuţilor. – Refuzul paradigmei legii. – Principiul structural al dublei articulări: universalitatea chemării şi raritatea elecţiunii. – Forma salvării.

Din deplasarea cronologică a practicii de sine dinspre sfîrşitul adolescenţei către vîrsta adultă am încercat să deduc două consecinţe: una privitoare la funcţia critică a acestei practici de sine, care vine să dubleze şi să acopere funcţia formativă; şi, în al doilea rînd, apropierea de medicină, avînd drept consecinţă adiacentă, despre care nu am vorbit, dar asupra căreia vom reveni, următorul fapt: la Platon se făcea totuşi o distincţie cît se poate de netă între arta corpului şi arta sufletului. Vă amintiţi, desigur, că în *Alcibiade* tocmai pe baza acestei analize, a acestei distincţii se determinase sufletul ca obiect al preocupării de sine. [Mai tîrziu], dimpotrivă, asistăm la o reintegrare a corpului. Într-un mod cît se poate de clar, la epicureici din motive evidente, dar şi la stoici, pentru care problemele de tensiune a sufletului/sănătate a corpului sînt intim legate[1], vom asista la reapariţia corpului ca obiect al preocupării, astfel încît a te îngriji de tine însuţi va însemna deopotrivă a te îngriji de propriul tău suflet şi de propriul tău corp. Faptul este evident în scrisorile deja puţin ipohondriace ale lui Seneca[2]. Însă această ipohondrie va izbucni cu deplină evidenţă abia în cazul unor gînditori precum Marcus Aurelius, Fronto[3], Ælius Aristide îndeosebi[4] etc. Dar asupra tuturor acestor lucruri vom reveni. Iar unul dintre efectele acestei apropieri dintre medicină şi preocuparea de sine va fi tocmai acesta: tot mai mult, vom avea de-a face cu o împletire psiho-corporală care va constitui însuşi miezul preocupării de sine.

În sfîrşit, cea de-a treia consecinţă a deplasării cronologice amintite o constituie, firește, importanţa şi valoarea noi pe care le

va dobîndi de-acum înainte bătrîneţea. Bineînţeles, în cultura antică bătrîneţea are o valoare tradiţională şi recunoscută, dar una care este, aş putea spune, oarecum limitată, compensată, parţială. Bătrîneţea înseamnă, desigur, înţelepciune, dar şi slăbiciune. Bătrîneţea este experienţa acumulată, dar şi incapacitatea de a fi activ în viaţa de zi cu zi sau chiar în viaţa politică. Bătrîneţea ne permite să dăm sfaturi, dar reprezintă în acelaşi timp şi o stare de neputinţă în care depindem de alţii: le dăm noi sfaturi tinerilor, dar tot ei sînt cei care apără cetatea, deci şi pe cei bătrîni, tot ei sînt cei care muncesc pentru ca bătrînii să aibă din ce trăi etc. Deci: valoare tradiţional ambiguă şi limitată a bătrîneţii. Să spunem, în mare, că în cadrul culturii greceşti tradiţionale, bătrîneţea este, desigur, onorabilă, dar cîtuşi de puţin dezirabilă. Nu-ţi poţi dori să ajungi bătrîn, chiar dacă multă vreme încă va mai fi citată celebra frază a lui Sofocle, care se felicita că a ajuns în sfîrşit bătrîn, deoarece a scăpat de poftele sexuale[5]. Dar această frază este citată tocmai cu titlu de excepţie: Sofocle este cel care dorea să ajungă bătrîn, sau care se bucura, datorită acestei eliberări, că a ajuns bătrîn, şi tocmai de aceea această frază va fi mult utilizată ulterior. Însă acum, cînd preocuparea de sine trebuie, aşa cum am văzut, practicată de-a lungul întregii vieţi, dar mai ales la vîrsta adultă, din clipa cînd preocuparea de sine îşi atinge plenitudinea resurselor şi a efectelor tocmai în perioada deplinei maturităţi, se înţelege de la sine că punctul de culme, forma cea mai înaltă a preocupării de sine, momentul cînd aceasta va fi în sfîrşit răsplătită îl va constitui tocmai bătrîneţea. O dată cu creştinismul şi cu promisiunea vieţii de apoi, vom avea de-a face, desigur, cu un alt sistem. Aici însă, în acest sistem care se izbeşte, dacă vreţi, de problema morţii, problemă asupra căreia va trebui să revenim, bătrîneţea este cea care va constitui momentul pozitiv, momentul de împlinire, momentul culminant al acestei practici îndelungate care l-a însoţit pe individ sau la care individul a trebuit să se supună întreaga sa viaţă. Eliberat de presiunea dorinţelor fizice, despovărat de toate ambiţiile politice la care acum a renunţat, beneficiar al întregii experienţe posibile, bătrînul va fi prin excelenţă fiinţa stăpînă pe ea însăşi şi care se poate mulţumi pe de-a-ntregul doar cu sine. În această istorie şi în această formă a practicii de sine, bătrînul are o definiţie: el este cel care se poate în sfîrşit bucura de el însuşi, care se poate mulţumi cu el însuşi, care îşi poate afla izvorul tuturor bucuriilor şi satisfacţiilor în sine însuşi, fără a mai fi nevoit să aştepte vreo plăcere, vreo bucurie ori vreo satisfacţie din partea altcuiva, nici plăceri fizice, de care nu mai este capabil, nici plăceri provocate de ambiţie, la care a renunţat. Bătrînul este prin urmare cel care se bucură de el însuşi, iar punctul spre care conduce bătrîneţea, dacă a fost, evident, bine pregătită printr-o îndelungată practică a sinelui,

este acela în care eul, așa cum spune Seneca, a ajuns în sfîrșit la el însuși, s-a reunit cu sine, cînd avem în sfîrșit cu noi înșine un raport împlinit și complet de stăpînire și totodată de satisfacție.

Drept urmare, dacă bătrînețea apare astfel – ca un punct deziderabil –, trebuie să înțelegem (prima consecință) că ea nu mai trebuie considerată doar ca un capăt al vieții, nu mai trebuie percepută doar ca o fază în care viața este diminuată. Dimpotrivă, ea trebuie privită acum ca un scop, ca un scop pozitiv al existenței. Trebuie să tindem spre bătrînețe, nu să ne resemnăm că va trebui să o înfruntăm într-o bună zi. Ci tocmai ea, cu formele și valorile ei proprii, se cuvine să polarizeze acum întregul curs al vieții. Asupra acestui punct există o scrisoare foarte importantă și cît se poate de grăitoare a lui Seneca. Grăitoare pentru că începe cu o critică care poate părea secundară sau oricum misterioasă, la adresa celor care, spune Seneca, adoptă cîte un mod de viață diferit pentru fiecare vîrstă în parte[6]. În felul acesta, Seneca se referă la o temă absolut tradițională și deosebit de importantă în etica greco-romană, anume că viața se împarte în mai multe vîrste diferite și că fiecăreia dintre aceste vîrste trebuie să-i corespundă cîte un mod de viață particular. În funcție de diferitele școli, de diferitele speculații cosmo-antropologice, această împărțire se făcea în mod diferit. Vă aminteam adineauri împărțirea pitagoreică în copilărie, adolescență, tinerețe și bătrînețe etc. (dar există și alte moduri de împărțire). Interesante erau însă, pe de o parte, importanța care se acorda acestor diferite faze, importanța acordată formei particulare de viață din aceste faze diferite, și [, pe de altă parte,] importanța acordată, din punct de vedere etic, bunei corelări între modul de viață pe care individul îl alegea, felul în care își conducea el existența și perioada de vîrstă în care se afla. Un tînăr trebuia să trăiască precum un tînăr, un om matur ca un om matur, un bătrîn ca un bătrîn. Or, spune Seneca, gîndindu-se foarte probabil tocmai la acest decupaj tradițional, nu pot fi de acord cu oamenii care își taie viața în felii și care nu adoptă același mod de viață, indiferent de vîrsta la care se află. Acestui decupaj, Seneca propune să i se substituie un fel de unitate – o unitate, dacă se poate spune așa, dinamică: unitatea unei mișcări continue care tinde spre bătrînețe. Și el utilizează o serie de formule caracteristice, în care spune: Faceți ca și cum ați fi fugăriți din urmă, trebuie să trăiți în grabă, de-a lungul întregii vieți trebuie să simțiți pe urmele voastre niște indivizi, niște dușmani care vă urmăresc[7]. Acești dușmani sînt accidentele, necazurile vieții. Dar sînt mai ales pasiunile și tulburările pe care aceste accidente le pot produce în sufletul vostru, mai cu seamă atîta vreme cît sînteți tineri sau maturi și mai sperați încă ceva, atîta vreme cît mai sînteți încă legați de plăceri și vă doriți încă putere sau avere. Aceștia sînt dușmanii care vă urmăresc. Iar de acești

dușmani care vă urmăresc trebuie să fugiți, și cît mai repede cu putință. Trebuie să vă grăbiți către locul care vă va oferi un adăpost sigur. Iar acel loc este bătrînețea. Ceea ce înseamnă că bătrînețea nu mai apare acum ca un capăt ambiguu al existenței, ci, dimpotrivă, ca o polaritate a vieții, ca un pol pozitiv către care trebuie să tindem. Pentru a folosi, dacă vreți, o formulă pe care n-o întîlnim la Seneca și care exprimă oarecum la limită ceea ce vrea el să spună, am putea spune: trebuie de aici înainte „să trăim pentru a fi bătrîni". Trebuie să trăim pentru a îmbătrîni, căci abia la bătrînețe ne vom găsi pacea, vom fi la adăpost, vom afla bucuria de sine.

Iar cea de-a doua consecință este că această bătrînețe spre care, în fond, trebuie să tindem este, firește, bătrînețea cronologică, aceea pe care, în mod normal, majoritatea anticilor o recunoșteau ca începînd cu vîrsta de 60 de ani, aceasta fiind, de altfel, cu aproximație, chiar vîrsta la care Seneca însuși se retrage din viața publică, hotărîndu-se să se bucure pe de-a-ntregul de sine însuși. Dar ea nu este doar această bătrînețe cronologică care începe la 60 de ani, ci mai ales o bătrînețe ideală, o bătrînețe oarecum creată, o bătrînețe în vederea căreia ne pregătim. Trebuie, și acesta mi se pare a constitui însuși miezul acestei noi etici a bătrîneții, trebuie, deci, să ne transpunem, față de viață, într-o stare în care s-o trăim ca și cum am fi încheiat-o deja. În fiecare clipă a vieții, chiar dacă sîntem tineri în fond, chiar dacă sîntem la vîrsta maturității, chiar dacă ne aflăm încă în plină activitate, față de tot ceea ce facem și față de tot ceea ce sîntem trebuie să avem atitudinea, comportamentul, detașarea și sentimentul de împlinire al cuiva care ar fi deja bătrîn și care și-ar fi încheiat deja existența. Trebuie să trăim nemaiașteptînd nimic de la viață și, la fel ca bătrînul care nu mai așteaptă nimic de la viață, trebuie să trăim, chiar și atunci cînd sîntem tineri, neașteptînd nimic de la ea. Trebuie să ne încheiem viața înainte de a muri. Expresia se găsește în aceeași scrisoare a XXXII-a a lui Seneca: *„consummare vitam ante mortem"*. Trebuie să ne încheiem viața înainte de moarte, trebuie să ne încheiem viața înainte de a ajunge în clipa morții, trebuie să ajungem la totala saturație de noi înșine. *„Summa tui satietas"*: saționetate perfectă, completă de tine însuți[8]. Acesta e punctul către care Seneca dorește să se grăbească Lucilius. Iar această idee conform căreia trebuie să ne organizăm viața în așa fel încît să fim bătrîni, că trebuie să ne grăbim spre bătrînețe, că trebuie să ne comportăm ca niște bătrîni față de propria noastră existență chiar dacă sîntem tineri, această temă, deci, atinge niște probleme importante, asupra cărora vom reveni. Este vorba, firește, în primul rînd, de problema exersării în vederea morții (meditația asupra morții ca practică a morții): să ne trăim viața ca și cum am fi în ultima zi a ei[9]. Apoi, despre problema tipului de satisfacție și de plăcere pe care

îl putem avea trăind cu noi înşine. Ca şi despre problema, deosebit de importantă, a raportului dintre bătrîneţe şi nemurire: în ce fel, în cadrul eticii greco-romane, a prefigurat sau a anticipat bătrîneţea, sau în ce corelaţie s-a aflat ea cu tema nemuririi şi a supravieţuirii personale? Ne aflăm, oricum, în miezul unei întregi serii de probleme pe care va trebui să le descîlcim[10]. Iată cîteva dintre trăsăturile, cîteva dintre consecinţele care marchează deplasarea cronologică a preocupării de sine dinspre urgenţa adolescentină – din *Alcibiade* – către – în epoca imperială, secolele I-II ale erei noastre – o vîrstă adultă, sau către o anumită graniţă dintre vîrsta adultă şi o bătrîneţe reală sau ideală.

În al doilea rînd, a doua chestiune pe care aş dori s-o abordez astăzi: nu această extensie sau deplasare cronologică, ci o extensie, dacă vreţi, cantitativă. Într-adevăr, în epoca despre care vorbim, a te îngriji de tine însuţi nu mai constituie, şi nu mai constituia, desigur, de multă vreme o recomandare rezervată doar cîtorva indivizi şi subordonată unui scop determinat. Pe scurt, oamenilor nu li se mai spune acum ceea ce Socrate îi spunea lui Alcibiade: dacă vrei să-i conduci pe alţii, trebuie să te îngrijeşti de tine însuţi. Acum se spune: îngrijeşte-te de tine însuţi, pur şi simplu. „Îngrijeşte-te pur şi simplu de tine însuţi" înseamnă că preocuparea de sine începe să apară acum ca un principiu universal care se adresează tuturor şi se impune pentru toată lumea. Întrebarea pe care aş dori să o pun, şi care este deopotrivă istorică şi metodologică, e [următoarea]: se poate oare afirma că preocuparea de sine reprezintă acum un fel de lege etică universală? Mă cunoaşteţi destul de bine ca să vă daţi seama că am să răspund imediat: nu. Ceea ce aş dori să scot în evidenţă, miza metodologică a acestui fenomen (sau măcar a unei părţi a lui) este aceasta: nu trebuie să ne lăsăm induşi în eroare de acel proces istoric ulterior, desfăşurat în Evul Mediu, care a constat în juridificarea treptată a culturii occidentale. Juridificare care ne-a făcut să considerăm legea, şi forma legii, ca fiind principiul general al oricărei reguli în ordinea practicii umane. Ceea ce aş dori să vă arăt este, dimpotrivă, că legea însăşi face parte, ca episod şi ca formă de tranziţie, dintr-o istorie mult mai generală, aceea a tehnicilor şi a tehnologiilor practicii subiectului în raport cu el însuşi, tehnici şi tehnologii care sînt independente de forma legii şi prioritare faţă de ea. Legea nu reprezintă, pînă la urmă, decît unul dintre aspectele posibile ale tehnologiei subiectului în raport cu el însuşi. Sau, şi mai exact dacă doriţi: legea nu reprezintă decît unul dintre aspectele îndelungatei istorii de-a lungul căreia s-a constituit subiectul occidental, aşa cum îl cunoaştem noi astăzi. Să ne întoarcem prin urmare la întrebarea pe care am pus-o: poate fi preocuparea de sine socotită, în cadrul culturii elenistice şi romane, un fel de lege generală?

În primul rînd, se cuvine, firește, să remarcăm că această universalizare, dacă într-adevăr a avut loc și dacă într-adevăr imperativul „preocupă-te de tine însuți" a fost formulat ca o lege generală, este perfect fictivă. Căci *de facto* o astfel de prescripție (a te îngriji de tine însuți) nu poate fi urmată decît de un număr evident foarte restrîns de indivizi. Amintiți-vă, de exemplu, de maxima lacedemoniană despre care v-am vorbit data trecută: Tocmai pentru a ne putea ocupa de noi înșine le încredințăm iloților cultivarea pămînturilor noastre[11]. A te ocupa de tine însuți reprezintă, în mod evident, un principiu elitar. Un principiu elitar care este afirmat ca atare de către lacedemonieni, dar care va fi reafirmat ca atare și mult mai tîrziu, în perioada de care ne ocupăm, atunci cînd a te ocupa de tine însuți va apărea ca un element corelativ unei noțiuni asupra căreia va trebui să stăruim: noțiunea de tihnă sau de răgaz (*loisir*) (*skholê* sau *otium*)[12]. Nu te poți ocupa de tine însuți dacă nu ai, în fața ta sau alături de tine, un mod de viață care să-ți permită – scuzați-mi expresia – să întinzi luxul pînă la a dispune de *skholê* sau de *otium* (căci nu este, desigur, vorba de *loisir* în înțelesul nostru de astăzi; asupra acestui aspect vom reveni). În tot cazul, condiția reală a preocupării de sine o va constitui acum tocmai o anumită formă particulară de existență, distinctă, în particularitatea ei, de toate celelalte moduri de existență. Deci de fapt niciodată în cultura antică, în cultura greacă și romană, preocuparea de sine n-a fost percepută, stipulată și afirmată în mod efectiv ca o lege universală valabilă pentru toți indivizii, indiferent de modul de viață adoptat. Preocuparea de sine implică de fiecare dată o alegere a modului de viață, adică o separație între cei care au optat pentru acest mod de viață și restul oamenilor. Dar mai există, după opinia mea, și altceva care împiedică asimilarea preocupării de sine, chiar și necondiționată, chiar și auto-finalizată, cu o lege universală: este vorba de faptul că, pînă la urmă, în cultura greacă, elenistică și romană, preocuparea de sine a căpătat formă în interiorul unor practici, în cadrul unor instituții și al unor grupuri perfect distincte unele de altele, cel mai adesea închise unele față de altele, care presupuneau mai tot timpul excluderea tuturor celorlalte. Preocuparea de sine este legată de anumite practici sau organizații bazate pe principiul confreriei, al frăției, al școlii, al sectei. Și, abuzînd puțin de termenul „sectă" – sau conferindu-i mai curînd înțelesul general pe care-l avea în limba greacă, unde știți foarte bine că termenul *genos*, care însemna în același timp familie, clan, gen, rasă etc., era folosit și pentru a desemna ansamblul indivizilor pe care îi cuprindea de pildă secta epicureică sau cea stoică –, utilizînd, deci, termenul „sectă" într-o accepțiune mai largă decît cea uzuală, se poate spune că în cultura antică preocuparea de sine s-a generalizat într-adevăr ca principiu,

dar numai articulîndu-se de fiecare dată pe un fenomen sectar, pe fenomenul sectar în general.

Iar ca simplă indicație, doar pentru a arăta, pentru a sugera lărgimea evantaiului existent, voi spune așa: nu trebuie să se creadă că preocuparea de sine nu poate fi întîlnită, *de facto*, decît în mediile aristocratice. Căci nu doar oamenii cei mai bogați, privilegiați din punct de vedere economic, social și politic, practică preocuparea de sine. Aceasta se răspîndește destul de adînc în rîndurile unei populații despre care trebuie foarte clar spus că, exceptînd desigur clasele cele mai de jos și, firește, sclavii – dar chiar și în această privință mai sînt multe corecții de adus –, era foarte cultivată în comparație cu populația pe care o va cunoaște Europa pînă în secolul al XIX-lea. Iar în rîndurile acelei populații, trebuie spus că preocuparea de sine poate fi [observată] manifestîndu-se, organizîndu-se în niște medii care nu se reduceau cîtuși de puțin la cele privilegiate. La o extremitate, în interiorul claselor mai puțin favorizate, întîlnim practici de sine care sînt puternic legate de existența, în general, a unor grupuri religioase, grupuri clar instituționalizate, organizate în jurul unor culte bine definite, comportînd proceduri deseori ritualizate. De altfel, tocmai acest caracter cultic și ritual este cel care făcea mai puțin necesare formele cele mai sofisticate și mai savante ale culturii personale și ale cercetării teoretice. Cadrul religios și cultic îi scutea întrucîtva pe practicanți de activitatea individuală personală de cercetare, de analiză și de elaborare de sine prin sine însuși. Dar în cadrul acestor grupuri, practica sinelui era cu toate acestea importantă. În interiorul unor culte cum ar fi, de pildă, acela închinat zeiței Isis[13], participanților li se impuneau abstinențe alimentare foarte precise, abstinențe sexuale, mărturisirea păcatelor, practici de penitență etc.

Și bineînțeles, la cealaltă extremitate a evantaiului întîlnim practici de sine sofisticate, elaborate, cultivate, legate în mult mai mare măsură de opțiuni personale, de o viață de tihnă cultivată, de cercetarea teoretică. Ceea ce nu înseamnă defel că aceste practici ar fi fost izolate. Ele făceau parte dintr-o întreagă mișcare pe care am putea-o numi „de modă". Și se sprijineau, de asemenea, dacă nu neapărat pe niște organizații cultice foarte precise, cel puțin pe niște rețele preexistente din punct de vedere social, și anume pe rețelele de *prietenie*[14]. Această prietenie, care în cultura greacă avusese o anumită formă, în cultura și în societatea romană îmbrăca niște forme mult mai puternice și mult mai ierarhizate. Prietenia în societatea romană reprezenta o ierarhie de indivizi legați unii de alții printr-un întreg ansamblu de servicii și obligații; era un ansamblu în care indivizii nu ocupau, unii față de ceilalți, exact aceeași poziție. Prietenia era în genere centrată în jurul unui personaj, de care unii

erau mai apropiați, iar alții, mai îndepărtați. Pentru a se trece de la o treaptă de proximitate la alta existau o serie întreagă de condiții, în același timp implicite și explicite, existau chiar ritualuri, anumite gesturi și fraze care îi semnalau cuiva că înaintase pe scara prieteniei cuiva etc. În sfîrșit, este vorba de o întreagă rețea socială, parțial instituționalizată, care a reprezentat, pe lîngă comunitățile cultice despre care vorbeam adineauri, unul dintre marile suporturi ale practicii de sine. Iar practica de sine, îngrijirea sufletului, în forma ei individuală și în cea interindividuală, s-a sprijinit pe aceste fenomene. V-am vorbit de mai multe ori despre Seneca, Lucilius, Serenus etc. Este exact o relație de acest tip. Serenus, de pildă (un tînăr din provincie care vine la Roma plin de ambiție, încercînd să pătrundă la curtea lui Nero), îl vizitează pe unchiul său ori pe ruda-i îndepărtată: respectiv pe Seneca, aflat acolo și care are anumite obligații față de el, deoarece este fiul cel mai mare și are deja o situație importantă. Și atunci Serenus intră în sfera prieteniei lui Seneca, și tocmai în interiorul acestui raport de prietenie semi-instituțional Seneca îi va oferi sfaturi sau mai curînd Serenus îi va cere sfaturi lui Seneca. Iar printre serviciile pe care Seneca i le face lui Serenus – pe lîngă Nero, de pildă, servicii la curte, dar probabil și servicii financiare –, se află și ceea ce am putea numi un „serviciu de suflet"[15]. Serenus spune: Nu știu prea bine la care filosofie să apelez, nu mă simt în apele mele, nu știu dacă sînt suficient de stoic sau nu, ce anume trebuie să învăț și ce nu etc. Și toate aceste întrebări sînt exact de același tip ca și serviciile pe care le solicită: cui trebuie să mă adresez la curte, trebuie să solicit oare cutare post sau altul? Ei bine, Seneca oferă sfaturi în toate aceste direcții. Serviciul sufletesc face parte din rețeaua de prietenie, dezvoltîndu-se totodată, așa cum am văzut, și în interiorul comunităților cultice.

Avem prin urmare doi mari poli: un pol ceva mai popular, mai religios, mai cultic și mai frust din punct de vedere teoretic, pe de o parte; și, pe de altă parte, la cealaltă extremitate, o seamă de îngrijiri acordate sufletului, de îngrijiri de sine, de practici ale sinelui mult mai individuale, mai personale, mai cultivate, mai legate, care sînt mai frecvente în mediile favorizate și care se sprijină în mare parte pe rețelele de prietenie. Indicînd însă acești doi poli, nu vreau să spun însă că există două categorii, și doar două: una populară și frustă, cealaltă savantă, cultivată și amicală. În realitate, lucrurile sînt mult mai complicate[16]. Putem ilustra această complexitate prin două exemple. Grupurile epicureice, de pildă, care nu erau religioase, ci efectiv filosofice, dar care, la origine cel puțin, în Grecia, constituiau niște comunități în mare parte populare, alcătuite din meșteșugari, mici negustori și agricultori mărunți, și care reprezentau o opțiune politică democratică, opusă opțiunii aristocratice a grupurilor platonice

sau aristotelice, oricît de populare ar fi fost, implicau totuşi şi o reflecţie teoretico-filosofică sau măcar o învăţătură doctrinală importantă. Fapt care nu a împiedicat ca acelaşi epicureism să dea naştere unor cercuri extraordinar de sofisticate şi de savante în Italia, în special la Napoli[17], şi, firește, în jurul lui Mecena şi la curtea lui Augustus[18].

Dar mai există şi alt exemplu, care demonstrează întreaga complexitate şi varietate a dimensiunilor instituţionale ale preocupării de sine: este vorba despre faimosul grup al Terapeuţilor pe care-l descrie Filon din Alexandria în al său *Tratat despre viaţa contemplativă*. Acest grup al Terapeuţilor, la care m-am referit deja, este unul foarte enigmatic, dat fiind că Filon din Alexandria este singurul care îl menţionează şi, practic – în afara cîtorva texte pe care le putem considera ca fiind referinţe implicite la Terapeuţi – Filon însuşi, dintre toate textele care ni s-au păstrat de la el, nu vorbeşte despre ei decît în acesta. Ceea ce i-a făcut pe unii să presupună că Terapeuţii n-au existat şi că de fapt era vorba despre descrierea ideală şi utopică a unei comunităţi aşa cum ar trebui ea să fie. Exegeza contemporană, iar în această chestiune sînt absolut incompetent pentru a putea să tranşez, pare a înclina să considere că acest grup a existat totuşi[19]. Există, pînă la urmă, numeroase dovezi indirecte care îl fac plauzibil. Or, acest grup al Terapeuţilor era deci, după cum v-am mai spus, un grup de oameni care se retrăseseră în împrejurimile Alexandriei, dar nu în deşert, aşa cum va fi ceva mai tîrziu practica eremitică şi anahoretică creştină[20], ci într-un fel de mici grădini de la marginea oraşului, în care fiecare individ trăia izolat într-o cameră sau celulă, existînd însă şi locuri comunitare. Iar această comunitate a Terapeuţilor cuprindea trei axe şi trei dimensiuni. Pe de o parte, practici cultice, religioase foarte marcate, ceea ce demonstrează că este vorba despre un grup religios: rugăciuni de două ori pe zi, reuniuni săptămînale la care oamenii se aşează în ordinea vîrstei şi trebuie să adopte atitudini potrivite[21] [...*]. Pe de altă parte, un accent la fel de puternic se punea pe activitatea intelectuală, teoretică, pe munca de cunoaştere. În materie de preocupare de sine, încă de la începutul textului se spune că Terapeuţii s-au izolat de lume pentru a putea vindeca bolile provocate de „plăceri, dorinţe, dureri, spaime, pofte, neghiobii, nedreptăţi şi nesfîrşit de numeroasele patimi"[22]. Aceştia sînt Terapeuţii: vin ca să se vindece. Alt pasaj spune că ceea ce caută ei mai presus de orice este *egkrateia* (stăpînirea de sine), pe care o consideră ca aflîndu-se la temelia tuturor celorlalte virtuţi[23]. Şi, în sfîrşit, iar aici textul, ca vocabular, este deosebit de important: la adunările lor săptămînale, ei adaugă,

* Nu se aude decît: „adică... preocuparea de sine".

o singură dată pe săptămînă deci, şi nişte îngrijiri ale corpului acelei zi[24]. *epimeleia tês psukhês* care constituie activitatea lor de zi cu *Epimeleia tês psukhês* este îngrijirea acordată sufletului, căreia ei trebuie să i se dedice, aşadar, zilnic. În paralel cu îngrijirea sufletului, observăm deci şi un foarte puternic accent pus pe cunoaştere. Scopul lor, aşa cum spun ei, cum Filon o spune, este acela de a învăţa să vadă limpede[25]. Iar a vedea limpede înseamnă a avea privirea suficient de curată pentru a-l putea contempla pe Dumnezeu. Pasiunea lor pentru cunoaştere este atît de fierbinte, spune Filon, încît se întîmplă ca unii să uite cîte trei, şi chiar cîte şase zile să se hrănească[26]. Citesc Sfînta Scriptură, practică filosofia alegorică, adică interpretarea textelor sacre[27]. Şi mai citesc şi alţi autori, despre care Filon nu ne oferă nici o informaţie, dar care erau probabil întemeietorii sectei. Relaţia lor cu cunoaşterea, practica lor de studiu este într-atît de puternică, preocuparea lor de a studia este atît de intensă – iar aici întîlnim o temă care este foarte importantă în practica sinelui, la care cred că am făcut deja aluzie – încît chiar şi cînd dorm, visele lor, spune Filon, „declamă doctrinele filosofiei sfinte"[28]. Iată aşadar un exemplu în care somnul şi visele sînt privite ca nişte criterii ale relaţiei individului cu adevărul, ca nişte criterii ale relaţiei dintre puritatea individului şi manifestarea adevărului (despre acest fenomen v-am mai vorbit, cred, şi în legătură cu pitagoreicii[29]).

Dacă am ales acest exemplu este pentru că în cazul Terapeuţilor avem de-a face cu un grup net religios. Despre originea socială a indivizilor care îl compuneau nu avem nici o informaţie, dar nimic nu ne îndeamnă să credem că ar fi fost vorba de nişte medii aristocratice sau privilegiate. Cu toate acestea însă, dimensiunea cunoaşterii, a meditaţiei, a învăţăturii, a lecturii, a interpretării alegorice etc. este, în cazul lor, considerabilă. Avem, prin urmare, toate motivele să credem că preocuparea de sine capătă întotdeauna formă în interiorul unor reţele sau al unor grupuri determinate şi distincte unele de altele, combinînd aspectul cultic, pe cel terapeutic – în sensul pe care l-am văzut – şi pe cel de cunoaştere, teoretic, dar conform unor relaţii variabile în funcţie de grup, de mediu şi de caz. Oricum însă, în această fărîmiţare, în astfel de apartenenţe la o sectă sau la un grup se manifestă şi se afirmă preocuparea de sine. Nu ne putem îngriji de noi înşine, ca să spunem aşa, în ordinea şi în forma universalului. Nu ca fiinţe umane în genere, nu ca simpli membri ai comunităţii umane, chiar dacă această apartenenţă este foarte importantă, putem să manifestăm preocuparea de sine şi mai cu seamă s-o practicăm. Ea nu poate fi practicată decît în interiorul unui grup, şi încă a unuia distinct.

Atingem aici, după părerea mea, ceva important. Se poate, evident, spune, şi trebuie să reamintim faptul că majoritatea acestor grupuri

refuză cu tărie – este chiar una dintre raţiunile lor de a fi, şi chiar una dintre raţiunile succesului lor în cadrul societăţii greceşti, elenistice şi romane – să valideze şi să preia diferenţele de statut existente în cetate sau în societate. În *Alcibiade*, de pildă, preocuparea de sine se înscria în interiorul unei diferenţe de statut care făcea ca Alcibiade să fie sortit să conducă cetatea, şi tocmai de aceea, tocmai din pricina statutului moştenit şi care nu era pus la îndoială trebuia el să se ocupe de sine. În schimb, în majoritatea grupurilor despre care vorbim, distincţia bogat/sărac, deosebirea dintre individul de familie bună şi cel cu origine obscură, dintre cel care exercită o putere politică şi cel care trăieşte nevăzut nu este, în principiu, validată, recunoscută, acceptată. Cu excepţia poate a pitagoreicilor, asupra cărora persistă o serie de întrebări[30], pentru majoritatea grupurilor se pare, în orice caz, că nici măcar opoziţia om liber/sclav nu era acceptată, fie şi doar din punct de vedere teoretic. În această privinţă, textele epicureicilor şi ale stoicilor sînt numeroase şi repetitive: un sclav poate fi, pînă la urmă, mai liber decît un om liber, dacă acesta din urmă nu s-a eliberat de toate viciile, pasiunile, dependenţele etc. în mreaja cărora se află prins[31]. Prin urmare, din moment ce nu există nici o diferenţă de statut, am putea spune că toţi oamenii sînt în general „capabili": capabili să se practice pe ei înşişi, capabili să exercite practica de sine. Nu există nici o descalificare apriorică a vreunui individ din raţiuni de origine sau de statut social. Dar, pe de altă parte, chiar dacă toţi sînt, în principiu, capabili să acceadă la pratica de sine, în general foarte puţini sînt de fapt în stare să se îngrijească de sine. Lipsă de curaj, lipsă de forţă, lipsă de rezistenţă – incapabili să înţeleagă importanţa acestei sarcini, incapabili s-o ducă la bun sfîrşit: acesta este, pînă la urmă, destinul majorităţii. Principiul preocupării de sine (obligaţia lui *epimeleia heautou*) degeaba va fi repetat pretutindeni şi în faţa tuturor. Acceptarea, înţelegerea, aplicarea acestei practici va fi oricum slabă. Şi tocmai pentru că audienţa este atît de slabă şi pentru că oricum puţini vor fi cei care vor şti s-o înţeleagă, tocmai de aceea principiul trebuie repetat neîncetat. Există un text al lui Epictet foarte interesant din acest punct de vedere. Evocînd din nou principiul *gnôthi seauton* (preceptul delfic), el spune: Priviţi ce se întîmplă cu acest precept delfic. Se află înscris, a fost întipărit, gravat în piatră în centrul lumii civilizate (termenul folosit este *oikoumenê*). Se află în centrul lui *oikoumenê*, adică în centrul lumii care citeşte, scrie şi vorbeşte grecește, al acelei lumi cultivate care constituie singura comunitate umană acceptabilă. El a fost aşadar scris acolo, toată lumea poate să-l vadă, în centrul acestei *oikoumenê*. Însă preceptul *gnôthi seauton*, pe care zeul l-a aşezat în centrul geografic al comunităţii umane acceptabile, este total necunoscut şi neînţeles. Şi, trecînd de la această lege generală,

de la acest principiu general la exemplul lui Socrate, Epictet spune: Gîndiţi-vă la Socrate. Cîţi tineri a trebuit să oprească Socrate pe stradă ca să găsească măcar cîţiva care au stat să-l asculte şi care să se lase convinşi să se îngrijească de ei înşişi? A reuşit oare Socrate, spune Epictet, să-i convingă pe toţi cei care veneau la el să se îngrijească de ei înşişi? Nici măcar pe unul dintr-o mie[32]. Regăsim prin urmare aici, în afirmaţia conform căreia principiul este oferit tuturor, dar foarte puţini sînt cei care pot să-l urmeze, forma bine-cunoscută, tradiţională, a separaţiei atît de importante, decisive chiar pentru întreaga cultură antică, dintre cei aleşi şi restul, dintre cei dintîi şi masă, dintre cei buni şi mulţime (dintre *oi prôtoi* şi *oi pôlloi*: cei mai buni şi majoritatea). În cultura greacă, elenistică şi romană, această axă de separaţie era o axă ce permitea separaţia ierarhică dintre cei mai buni – nişte privilegiaţi al căror privilegiu n-avea a fi pus la îndoială, chiar dacă se puteau pune unele întrebări cu privire la modul în care ei îl exercitau – şi ceilalţi. Şi observaţi că acum regăsim aceeaşi opoziţie dintre cîţiva şi tot restul, numai că de astă dată separaţia nu mai este una ierarhică, ci una operaţională, aceea dintre cei capabili şi cei incapabili [de sine]. Nu statutul individului este cel care defineşte acum, din capul locului şi prin origine, diferenţa care va exista între masă şi ceilalţi, ci raportul cu sine însuşi, modalitatea şi tipul raportului cu sine însuşi, felul în care individul se va fi elaborat efectiv el însuşi pe sine ca obiect al propriei sale preocupări: prin asta se va efectua separaţia dintre cei puţini şi majoritate. Apelul trebuie lansat tuturor tocmai pentru că doar cîţiva vor fi capabili să se ocupe efectiv de ei înşişi. Recunoaştem aici marea formă a vocii care se adresează tuturor, dar care nu este auzită decît de foarte puţini, marea formă a chemării universale, dar care nu asigură decît salvarea cîtorva. Regăsim aici această formă care se va dovedi atît de importantă în întreaga noastră cultură. Dar trebuie spus că această formă n-a fost inventată acum. Şi, de fapt, în toate grupurile cultice despre care am vorbit, sau cel puţin în unele dintre ele, exista într-adevăr acest principiu conform căruia chemarea se adresa tuturor, dar foarte puţini erau nişte adevăraţi bachanţi[33].

Această formă o vom regăsi în chiar inima creştinismului, rearticulată în interiorul creştinismului în jurul problemei Revelaţiei, a credinţei, a Scripturii, a harului etc. Dar ceea ce este, după părerea mea, cu adevărat important, şi ceea ce voiam, de fapt, să subliniez astăzi, este că deja chestiunea sinelui şi a raportului cu sine a fost problematizată în Occident sub această formă cu două elemente (universalitate a chemării şi raritate a mîntuirii). Sau, altfel spus, că raportul cu sine, travaliul de sine însuşi asupra sieşi, descoperirea de sine însuşi prin sine au fost concepute şi practicate în Occident

ca singura cale posibilă ducînd de la universalitatea unei chemări care nu poate fi auzită, de fapt, decît de cîţiva, la raritatea salvării, de la care totuşi nimeni nu era, la origine, exclus. Acest joc între un principiu universal care nu poate fi înţeles decît de cîţiva şi o salvare extrem de rară de la care totuşi nimeni nu este aprioric exclus se va afla, aşa cum bine ştiţi, în miezul celor mai multe dintre problemele teologice, spirituale, sociale şi politice ale creştinismului. Or, această formă poate fi găsită foarte clar articulată aici, în această tehnologie a sinelui sau, mai bine zis (căci nu doar despre tehnologie trebuie să vorbim), civilizaţia greacă, elenistică şi romană a dat naştere unei veritabile culturi a sinelui, care în secolele I-II ale erei noastre a căpătat, cred, nişte dimensiuni considerabile. Şi tocmai în interiorul acestei culturi a sinelui vedem acţionînd din plin această formă, încă o-dată decisivă pentru cultura noastră, a jocului dintre universalitatea chemării şi raritatea salvării. De altfel, noţiunea aceasta de salvare (a te salva pe tine însuţi, a-ţi asigura tu însuţi propria salvare) este absolut centrală în toate acestea. N-am vorbit încă despre acest lucru, pentru că abia acum ajungem la el, dar observaţi că deplasarea cronologică care ne-a condus de la preocuparea adolescentină de sine la preocuparea de sine spre a deveni bătrîn pune problema obiectivului şi a scopului acestei preocupări de sine: cum anume ne putem salva? Observaţi de asemenea că raportul medicină/practică de sine ne trimite şi el tot la problema lui „a te salva şi a-ţi asigura salvarea": ce înseamnă a fi sănătos, a scăpa de boli, în acelaşi timp a merge spre moarte şi a te salva, într-un anumit sens, de la moarte? Toate acestea, aşa cum puteţi observa, ne conduc spre o tematică a salvării, a cărei formă se află clar definită într-un text precum cel al lui Epictet, din care v-am citat adineauri. O salvare care, repet, trebuie să răspundă unei chemări universale, dar care în realitate nu poate fi rezervată decît cîtorva.

Data viitoare voi încerca să vă vorbesc despre un alt aspect al acestei culturi a sinelui: acela privitor la felul în care „a te cultiva pe tine însuţi", „a te îngriji de tine însuţi" a dat naştere unor forme de raporturi, unei elaborări de sine ca obiect al cunoaşterii şi al unor cunoştinţe posibile, cu totul diferite de ceea ce puteam întîlni în platonism.

Note

1. *Cf.*, de exemplu, afirmaţia lui Stobaeus: „Aşa cum forţa trupului este o tensiune (*tonos*) suficientă a nervilor, şi forţa sufletului este o tensiune suficientă a sufletului în judecată sau în acţiune" (*Florilegium*, II, 564). În legătură cu această problematică a tensiunii (*tonos*) în stoicism şi cu cadrul ei monist („*tonos* este tensiunea internă care unifică o fiinţă în

ansamblul ei", p. 90), referința de bază rămîne lucrarea lui A.J. Voelke, *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, *op. cit.*, după clasicele analize ale lui E. Bréhier din lucrarea sa *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, PUF, 1910 (1950[2]).

2. Referitor la scrisorile a LV-a, a LVII-a și a LXXVIII-a, Foucault scrie: „Epistolele lui Seneca ar putea oferi multe exemple ale atenției acordate sănătății, regimului, indispozițiilor și tuturor tulburărilor ce pot circula între trup și suflet" (*Preocuparea de sine*, *op. cit.*, p. 344).
3. Marcus Cornelius Fronto (100-166), originar din Numidia, consul în 143, este cunoscut mai ales pentru faptul de a fi fost maestrul de retorică al lui Marcus Aurelius. Se pare că era un bun orator, dar, ca material pe baza căruia am putea judeca în această privință, nu s-a păstrat decît corespondența sa cu viitorul împărat. Această corespondență durează din 139 pînă în 166 (moartea lui Fronto). *Cf.* analiza pe care Foucault o face acestei corespondențe, cursul din 27 ianuarie, ora a doua.
4. Ælius Aristide este autorul a șase *Discursuri sacre* consacrate propriilor lui boli și tratamente (trad. A.-J. Festugière, Paris, Macula, 1986). Despre același autor, *cf. Preocuparea de sine*, p. 344.
5. Trimitere la începutul *Republicii* lui Platon, la momentul cînd Cephalos, întrebat despre neajunsurile bătrîneții, răspunde: „Și totuși am întîlnit și alții care nu suferă. Odată, am fost de față cînd cineva l-a întrebat pe poetul Sofocle: «Cum stai, Sofocle, cu plăcerile iubirii? Mai poți oare să te bucuri de o femeie?» Poetul răspunse: «Nu vorbi cu păcat, omule! Cu adîncă mulțumire am scăpat de iubire, de parcă aș fi fugit de un stăpîn smintit și sălbatic»" (Platon, *Republica*, Partea I, Cartea I, 329b-c, trad. Andrei Cornea, ed. cit., vol. 1, p. 103).
6. În întreaga descriere care urmează, Foucault va confunda, de fapt, două pasaje din Seneca: un pasaj din tratatul *Despre liniștea sufletului*: „Mai pune-i la socoteală și pe oamenii care se sucesc și se răsucesc în toate felurile, ca și cum le-ar veni cu greu somnul, pînă cînd doar istovirea îi domolește. Tot căutînd să-și schimbe felul de viață, rămîn acolo unde i-a prins nu sila de-a schimba, ci bătrînețea leneșă la orice prefaceri" (II, 6, trad. Svetlana Sterescu, ed. cit., pp. 78-79) și Scrisoarea a XXXII-a: „Căci ne face mare rău chiar și cel care ne ține pe loc. Mai ales cu această viață scurtă, pe care noi o facem și mai scurtă prin nestatornicia noastră, pornind cînd într-o parte, cînd într-alta. Ne fărîmițăm viața și ne-o sfîșiem bucată cu bucată" (*Scrisori către Lucilius*, Cartea a IV-a, Scrisoarea a XXXII-a, 2, ed. cit., p. 85). *Cf.* și: „...vei înțelege cît de dezgustătoare e ușurința acelor oameni care în fiecare zi își așează viața pe alte temeiuri și-și fac planuri noi chiar în pragul morții" (*id.*, Cartea a II-a, Scrisoarea a XIII-a, 16, p. 32) și Scrisoarea a XXIII-a, 9.
7. „Grăbește-te, dragul meu Lucilius, și gîndește-te ce zor ar fi pe tine, dacă te-ai ști gonit din spate de dușman, dacă l-ai vedea apropiindu-se călare, ținîndu-se de urmele fugarilor. Așa și este: ești urmărit" (*id.*, Scrisoarea a XXXII-a, 3, pp. 85-86).
8. *Id.*, Scrisoarea a XXXII-a, 4 (p. 86).
9. *Cf.* cursul din 24 martie, ora a doua.

10. *Cf.*, pentru o nouă examinare a naturii nemuritoare sau nu a sufletului la stoici (și în special la Seneca), cursul din 17 martie, ora a doua.
11. *Cf.* analiza acestei maxime în cursul din 6 ianuarie, ora a doua.
12. *Cf.* J.-M. André, *L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine, des origines à l'époque augustéenne*, Paris, PUF, 1966.
13. Divinitate egipteană, Isis este cunoscută îndeosebi pentru faptul de a fi adunat laolaltă bucățile trupului lui Osiris, într-o legendă celebră despre care o relatare completă poate fi aflată la Plutarh (*Isis et Osiris*, în Plutarque, *Œuvres morales*, t. V-2, trad. C. Froidefond, Paris, Les Belles Lettres, 1988). În primele veacuri ale erei noastre, cultul zeiței Isis (care este deopotrivă femeia șireată, soția devotată și mama posesivă) cunoaște o puternică expansiune și un succes popular în creștere, ajungînd pînă la a-i cuceri și pe împărații romani (Caligula, de pildă, înalță la Roma un templu închinat lui Isis) și a deveni chiar o entitate filosofico-mistică la gnostici. Referitor la abstinențele și confesiunile din cadrul acestor rituri, *cf.* F. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, E. Leroux, 1929, pp. 36-37 și 218 n. 40, și R. Turcan, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 113 (aceste referințe i le datorez lui P. Veyne).
14. *Cf. Preocuparea de sine*, p. 342.
15. *Cf. id.*, p. 343.
16. Despre viața și organizarea socială din școlile de filosofie antică, *cf.* Carlo Natali, „Lieux et École de savoir", în *Le Savoir grec*, s. dir. J. Brunschwig & G. Lloyd, Paris, Flammarion, 1996, pp. 229-248. Indicații generale despre aceste aspecte mai pot fi de asemenea întîlnite în P. Hadot, *Ce este filosofia antică?*, *op. cit.*
17. Despre modul de organizare al Cercului lui Mecena (din care făceau parte, printre alții, Virgiliu, Horațiu, Properțiu) la curtea lui Augustus la sfîrșitul anilor 30 î.e.n., *cf.* J.-M. André, *Mécène. Essai de biographie spirituelle*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
18. Despre epicureismul roman din regiunea Campania, grupat mai cu seamă în jurul lui Philodemus din Gadara și al lui Lucius Calpurnius Piso Caesonius, *cf.* lucrarea fundamentală a specialistului în acest domeniu: M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.
19. Sunt distinse, de obicei (*cf.* introducerea lui F. Daumas la propria sa traducere a tratatului lui Filon din Alexandria, *De Vita contemplativa*, ed. cit., ca și foarte completa bibliografie întocmită de R. Radice: *Filone di Alessandria*, Napoli, Bibliopolis, 1983), trei „perioade" ale criticii: perioada veche (de la Eusebiu din Cezareea, în secolul al III-lea, pînă la B. de Montfaucon, în secolul al XVIII-lea) îi asimilează pe „Terapeuți" cu o comunitate creștină; perioada modernă, în secolul al XIX-lea (prin Renan și părintele Lagrange), consideră tabloul filonian ca fiind idealizant; și, în sfîrșit, critica contemporană atestă, prin probe coroborate, existența reală a grupului Terapeuților, pronunțîndu-se pentru o apropiere a acestora de Esenieni (*cf.* M. Delcor etc.).
20. Foucault elaborează marea sa teză privind reluarea tehnicilor filosofice și păgîne de direcție spirituală și de examen al conștiinței în creștinism

la Cassianus, pornind de la problema formării anahoretului înainte de plecarea acestuia în pustie, în cursul din 19 martie 1980.

21. „Mîinile sub veşminte, dreapta între piept şi bărbie, stînga atîrnînd pe lîngă corp" (Philon, *De Vita contemplativa*, 476M, trad. P. Miquel, ed. cit., § 30, pp. 99-101).
22. *Id.*, 471M, § 2 (p. 81).
23. „Pe baza controlului de sine (*egkrateian*), ei edifică celelalte virtuţi ale sufletului" (*id.*, 476M, § 34, p. 103).
24. „Considerînd ziua a şaptea zi sfîntă, au deosebit-o printr-o onoare aparte: în acea zi, după îngrijirile aduse sufletului (*tên tês psukhês epimeleian*), îşi ung trupul cu ulei" (*id.*, 477M, § 36, p. 105).
25. „Stirpea Terapeuţilor, care se străduiesc neîncetat să înveţe a vedea limpede, se ocupă cu contemplarea Fiinţei" (*id.*, 473M, § 10, p. 85).
26. *Id.*, 476M, § 35 (pp. 103-104).
27. *Id.*, 475M, § 28 (pp. 97-98).
28. *Id.*, § 26 (p. 97).
29. *Cf.* cursul din 12 ianuarie, prima oră, şi cel din 24 martie, ora a doua.
30. Despre organizarea politică a societăţii pitagoreice şi tendinţele ei aristocratice, *cf.* prezentarea clasică, extrem de valoroasă, a lui A. Delatte, din capitolul „Organizarea politică a societăţii pitagoreice", în *Essai sur la politique pythagoricienne* (1922), Genève, Slatkine Reprints, 1979, pp. 3-34.
31. *Cf.* textele decisive ale lui Epictet din *Diatribe* (întregul capitol I al Cărţii a IV-a şi mai ales Cartea a II-a, I, 22-28, care demonstrează că nu este de-ajuns să fii eliberat în faţa pretorului pentru a înceta să mai fii sclav) şi din *Manual* (XIV), ca şi, referitor la libertatea înţeleptului, Maximele Vaticane (*Gnomologicum Vaticanum*) 67-77 ale lui Epicur.
32. „Şi de ce este el Apollo? Şi de ce transmite oracole? Şi de ce s-a stabilit într-un loc care a făcut din el profetul şi izvorul adevărului şi locul de întîlnire al tuturor locuitorilor lumii civilizate (*ek tês oikoumenês*)? Şi de ce se află gravat în piatra templului «Cunoaşte-te pe tine însuţi», deşi nimeni nu înţelege aceste cuvinte? Reuşea oare Socrate să-i convingă pe toţi cei care veneau la el să se îngrijească de ei înşişi? Nici măcar pe unul dintr-o mie" (*Entretiens*, III, 1, 18-19, ed. cit., p. 8).
33. Aluzie la o faimoasă formulă iniţiatică orfică, referitoare la numărul mic al aleşilor; *cf.* „mulţi purtători de thyrs, puţini bacanţi" (Platon, *Phaidon*, 69c, trad. Petru Creţia, ed. cit., p. 168).

Cursul din 27 ianuarie 1982

Prima oră

Revenire asupra caracteristicilor generale ale practicilor de sine în secolele I-II e.n. – Problema Celuilalt: cele trei tipuri de autoritate a formării în dialogurile platonice. – Perioada elenistică și romană: formarea prin subiectivare. – Analiza conceptului de stultitia *la Seneca. – Figura filosofului ca maestru al formării prin subiectivare. – Forma instituțională elenă: școala epicureică și reuniunea stoică. – Forma instituțională romană: consilierul privat în probleme de existență.*

Voi încerca așadar să descriu pe scurt cîteva dintre trăsăturile care mi se par cele mai caracteristice pentru această practică a sinelui, în Antichitate cel puțin, fără a anticipa cîtuși de puțin cu privire la ceea ce avea să se petreacă mai tîrziu, în secolele al XVI-lea sau XX de exemplu, în civilizațiile noastre. Există deci trei caracteristici pe care le-a căpătat, în secolele I-II, această practică a sinelui.

Prima caracteristică, pe care o desprinsesem data trecută, era așadar integrarea, îmbinarea practicii sinelui cu formula generală a artei de a trăi (*tekhnê tou biou*), integrare care făcea ca preocuparea de sine să nu mai apară ca un fel de condiție preliminară pentru ceea ce avea să fie, ulterior, o artă de a trăi. Practica de sine nu mai reprezenta acum punctul de joncțiune între educația pedagogilor și viața adultă, ci, dimpotrivă, un fel de exigență care trebuia să însoțească întreaga existență, aflîndu-și centrul de greutate în vîrsta adultă, fapt care atrăgea, evident, o serie de consecințe pentru această practică a sinelui. În primul rînd, o funcție mai acuzat critică decît formativă: era vorba mai curînd de a corecta decît de a instrui. De aici, o înrudire mult mai netă cu medicina, ceea ce detașează cîtuși de puțin practica sinelui de pedagogie [...*]. În sfîrșit, un raport privilegiat între practica de sine și bătrînețe, între practicarea sinelui și, prin urmare, viața însăși, din moment ce practica de sine începe

* Nu se aude decît: „chiar dacă termenul *paideia* [...] în experiența individuală [...] pînă la urmă cultura".

să facă acum corp comun cu viaţa sau să se încorporeze în viaţa însăşi. Practica de sine are prin urmare ca obiectiv pregătirea pentru bătrîneţe, care apare acum ca un moment privilegiat al existenţei şi, la drept vorbind, ca punctul ideal de desăvîrşire a subiectului. Ca să fii subiect trebuie să fii bătrîn.

A doua caracteristică a practicii de sine, aşa cum se formulează ea în perioada elenistică şi romană. Repet, cînd mă refer la secolele I şi II, nu înseamnă că situez atunci, în acea perioadă, toate fenomenele şi apariţia tuturor fenomenelor pe care încerc să le descriu. Am ales această perioadă în măsura în care ea reprezintă un moment de vîrf în cadrul unei evoluţii care a fost, fără îndoială, foarte îndelungată în cursul perioadei elenistice. A doua trăsătură, deci: preocuparea de sine e formulată ca un principiu necondiţionat. „Ca un principiu necondiţionat" vrea să spună că ea se prezintă ca o regulă aplicabilă tuturor oamenilor, practicabilă de către toţi, fără nici o condiţie prealabilă privind statutul şi fără nici o finalitate tehnică, profesională sau socială. Ideea că trebuie să te preocupi de tine însuţi pentru că eşti cineva care, prin statut, e destinat politicii şi pentru a putea să guvernezi cu adevărat aşa cum trebuie e o idee care nu mai apare sau care, în orice caz, pierde foarte mult teren (asupra acestui fenomen va trebui să revenim, pentru un plus de detalii). Deci: practică necondiţionată, dar practică necondiţionată care era întotdeauna, de fapt, aplicată în nişte forme exclusiviste. În realitate, doar cîţiva, foarte puţini pot avea acces la această practică de sine, sau doar foarte puţini pot, în tot cazul, să se dedice acestei practici a sinelui pînă la atingerea totală a obiectivului ei. Iar obiectivul practicii de sine e sinele. Doar foarte puţini sînt capabili să se preocupe de sine, chiar dacă este adevărat că practica de sine constituie un principiu care se adresează tuturor. Iar cele două forme de excludere, de rarefiere, dacă vreţi, faţă de necondiţionalitatea principiului erau: fie apartenenţa la un grup închis – şi acesta era, în general, cazul mişcărilor religioase –, fie capacitatea de a practica *otium*-ul, aşa-numita *skholê*, tihna cultivată, care reprezintă mai curînd o segregare de tip economic şi social. Avem, deci, în mare: închiderea înăuntrul unui grup religios sau segregarea prin cultură. Acestea erau cele două mari forme pornind de la care erau definite sau oferite instrumentele pentru ca anumiţi indivizi, şi doar ei, să poată accede prin practicarea sinelui la statutul deplin de subiect. V-am semnalat, de altfel, faptul că aceste două principii nu erau reprezentate, nu funcţionau în stare pură, ci totdeauna într-o anumită combinaţie unul cu celălalt: practic, grupurile religioase implicau de fiecare dată o anumită formă de activitate culturală – uneori chiar foarte înaltă, cum era cazul acelui grup al Terapeuţilor descris de Filon din Alexandria – şi invers, în selecţia, dacă vreţi, socială, prin

cultură, existau elemente pentru constituirea unui grup cu o religiozitate mai mult sau mai puţin intensă, aşa cum se întîmpla în cazul pitagoreicilor. Se ajunsese, în tot cazul, ca raportul cu sine să apară de-acum ca însuşi obiectivul practicii de sine. Acest obiectiv constituie ţelul ultim al vieţii, dar totodată şi o formă rară de existenţă. Ţel ultim al vieţii pentru toţi oamenii, formă rară de existenţă pentru cîţiva, şi doar pentru cîţiva: avem aici, dacă vreţi, forma goală a marii categorii trans-istorice a mîntuirii de sine. Această formă goală a mîntuirii o vedem apărînd înăuntrul culturii antice, în mod cert ca un ecou, în corelaţie, într-o legătură care va trebui, firește, ceva mai precis definită, cu mişcările religioase, deşi trebuie de asemenea spus că ea apare, într-o oarecare măsură, prin ea însăşi, pentru ea însăşi, că nu se reduce la un simplu fenomen sau aspect al gîndirii ori al experienței religioase. Acestei forme goale a mîntuirii trebuie acum să vedem ce conţinut îi vor da cultura, filosofia, gîndirea antică.

Dar pînă atunci aş vrea să ridic o problemă prealabilă, care este problema Celuilalt, problema lui Altul, problema relaţiei cu ceilalţi, cu altul ca mediator între această formă a mîntuirii şi conţinutul care va trebui să-i fie atribuit. Asupra acestui aspect aş dori să mă opresc astăzi: problema celuilalt ca mediator indispensabil între această formă pe care am încercat s-o analizez data trecută şi conţinutul pe care voi încerca să-l analizez data viitoare. Altul, celălalt, este indispensabil în practica de sine pentru ca forma pe care o definește această practică să-şi atingă efectiv obiectul şi să se umple efectiv de obiectul său, sinele. Pentru ca practica de sine să ajungă pînă la acest sine spre care tinde, Altul este indispensabil. Aceasta este formula generală. Şi asta va trebui să analizăm, pe cît posibil, acum. Să luăm, ca punct de reper, situaţia aşa cum apare ea, în mare, fie în *Alcibiade*, fie, oricum, în general, în dialogurile socratico-platonice. Se pot recunoaşte cu uşurinţă prin intermediul diferitelor personaje – valorizate pozitiv sau negativ, nu contează – care apar în acest tip de dialog trei tipuri de autoritate de formare, trei tipuri de relaţie cu un Altul indispensabil în formarea tînărului. Mai întîi, autoritatea bazată pe exemplu. Celălalt este un model de comportament, un model de comportament care este transmis şi propus celui mai tînăr şi care este indispensabil pentru formarea lui. Un astfel de exemplu poate fi transmis prin intermediul tradiţiei: este vorba de eroii şi de marii oamenii pe care învăţăm să-i cunoaştem prin naraţiuni, epopei etc. Autoritatea bazată pe exemplu mai este apoi asigurată şi prin prezenţa unor mari strămoşi prestigioşi, a unor bătrîni glorioşi ai cetăţii. Autoritatea bazată pe exemplu mai poate fi de asemenea asigurată, într-un mod ceva mai nemijlocit, şi de către amanţii care, înconjurîndu-l pe tînăr, îi propun acestuia un

model – sau, în tot cazul, trebuie, ar trebui să-i propună un model – de comportament. Al doilea tip de autoritate de formare îl constituie autoritatea bazată pe competență, altfel spus, pur și simplu cea care îi transmite tînărului cunoștințe, principii, aptitudini, deprinderi etc. În sfîrșit, cel de-al treilea tip de autoritate: este vorba, evident, de autoritatea socratică, aceea a punerii în dificultate și a descoperirii, care se exercită prin intermediul dialogului. Ceea ce se cuvine însă remarcat este, cred, faptul că toate aceste trei tipuri de autoritate se bazează pe un anumit joc între ignoranță și memorie. Problema care se pune este: cum poate fi scos tînărul din ignoranța sa? Are nevoie să aibă sub ochi exemple pe care să le poată cinsti în viață. Are nevoie să-și însușească tehnicile, abilitățile, principiile, cunoștințele care îi vor permite să trăiască așa cum trebuie. Și are nevoie să știe – este ceea ce se întîmplă în cazul autorității de formare socratice – faptul că nu știe și, totodată, că știe mai mult decît i se pare că știe. Aceste tipuri de autoritate funcționează așadar pe bază de ignoranță și, totodată, pe bază de memorie, în măsura în care e vorba fie de a memora un model, fie de a memora, de a învăța, de a ne familiariza cu o abilitate, fie, în fine, de a descoperi că ceea ce nu știm poate fi regăsit pur și simplu în memorie și că, prin urmare, dacă era adevărat că nu știm că nu știm, la fel de adevărat este și că nu știm că, de fapt, știm. Diferențele dintre aceste trei categorii ale autorității de formare sînt prea puțin importante. Să lăsăm deoparte specificitatea, singularitatea, rolul capital pe care magisteriatul de tip socratic a putut să-l joace în comparație cu celelalte două. Cred că atît magisteriatul exercitat de Socrate, cît și celelalte două au în comun cel puțin faptul că în toate este vorba de ignoranță și de memorie, memoria fiind tocmai cea care permite să se treacă de la ignoranță la non-ignoranță, de la ignoranță la cunoaștere, fiind de la sine înțeles faptul că ignoranța nu este capabilă să iasă prin ea însăși din sine. Iar autoritatea formatoare socratică este interesantă în măsura în care rolul lui Socrate este să arate că ignoranța, de fapt, ignoră că știe, deci că, pînă la un anumit punct, cunoașterea poate să iasă din ignoranța însăși. Realitatea vieții lui Socrate și necesitatea chestionării efectuate de Socrate demonstrează totuși că această mișcare nu poate fi realizată fără un Altul.

În practica sinelui așa cum aș dori s-o analizez mult mai tîrziu, în perioada elenistică și romană, la începutul Imperiului, raportul cu Altul este la fel de necesar ca și în epoca clasică pe care tocmai am evocat-o, dar, firește, într-o cu totul altă formă. Această necesitate a intervenției celuilalt continuă să se întemeieze și acum, pînă la un anumit punct, pe existența ignoranței. Dar acum ea se întemeiază îndeosebi pe alte elemente, despre care vă vorbeam data trecută: în primul rînd, pe faptul că subiectul nu este atît ignorant, cît prost

format sau mai curînd deformat, vicios, prizonierul unor rele deprinderi. Ea se întemeiază mai cu seamă pe faptul că individul, chiar și la originea sa, chiar și în momentul nașterii sale, chiar și, cum spune Seneca, atunci cînd se afla în pîntecele mamei sale, n-a avut niciodată față de natură raportul de voință rațională ce caracterizează acțiunea moralmente dreaptă și pe subiectul moralmente valabil[1]. Prin urmare, subiectul trebuie să tindă nu spre o cunoaștere care să se substituie ignoranței sale; individul trebuie să tindă spre dobîndirea unui statut de subiect pe care nu l-a cunoscut niciodată, în nici un moment al existenței sale. El trebuie să substituie non-subiectului care este statutul de subiect, care se definește prin plenitudinea raportului de sine însuși cu sine. El are datoria să se constituie pe sine însuși ca subiect, și tocmai aici Celălalt se cuvine să intervină. Avem aici, după părerea mea, o temă foarte importantă în întreaga istorie a acestei practici a sinelui și, în general, a subiectivității în lumea occidentală. De-acum, maestrul nu mai este profesorul de memorie. Nu mai e cel care, știind ceea ce celălalt nu știe, îi transmite acel lucru. Nu mai este nici măcar cel care, știind că celălalt nu știe, știe să-i arate că știe, de fapt, ceea ce nu știe. Nu în acest joc se va înscrie, de acum înainte, profesorul, magistrul. De-acum, el devine un operator al reformei de sine a individului și al formării individului ca subiect. Este mediatorul în raportul individului cu propria lui constituire de sine ca subiect. Despre acest fapt putem spune că, într-un fel sau altul, toate declarațiile filosofilor, ale directorilor de conștiință etc. din secolele I și al II-lea depun mărturie. Luați, de pildă, fragmentul din Musonius (în ediția Hense a *Operelor* lui Musonius, fragmentul 23) în care se spune următorul lucru, foarte interesant. Spune fragmentul: Vedeți, cînd este vorba să învățăm ceva de ordinul cunoașterii sau al artelor (*tekhnai*), avem întotdeauna nevoie de un antrenament și de un maestru, de un profesor. Și totuși, în aceste domenii (cunoștințe, științe, arte), noi n-am dobîndit deprinderi rele. Sîntem doar ignoranți. Ei bine, chiar și plecînd doar de la acest statut de ignoranță avem nevoie să fim antrenați și avem nevoie de un profesor. Cu atît mai mult, spune el, atunci cînd va fi vorba de a corecta proastele deprinderi, de a transforma *hexis*-ul, felul de a fi al individului, cînd va trebui să ne îndreptăm, vom avea nevoie de un profesor. A trece de la ignoranță la cunoaștere implică un profesor. A trece de la un statut „de corectat" la un statut „corectat" presupune cu atît mai mult un profesor. Ignoranța nu putea fi operatoare de cunoaștere și aici, în acest punct se întemeia autoritatea de formare în gîndirea clasică. De-acum, subiectul nu mai poate fi operatorul propriei lui transformări, și tocmai aici se înscrie acum necesitatea unui maestru[2].

Ca exemplu, aș vrea să mă refer la un mic pasaj din Seneca, de la începutul Scrisorii a LII-a către Lucilius. În deschiderea acestei

scrisori, Seneca evocă rapid agitația gîndirii, șovăiala în care ne aflăm în mod natural. Și spune așa: Această nestatornicie a gîndirii, această șovăială este, în esență, ceea ce numim *stultitia*[3]. *Stultitia* este ceva care nu se fixează pe nimic și căreia nu-i place nimic. Or, spune Seneca, nimeni nu este destul de sănătos (*satis valet*) ca să poată ieși singur, prin propriile-i forțe, din această stare (a ieși: *emergere*). Trebuie să existe cineva care să-i întindă mîna și să-l tragă afară: *oportet aliquis educat*[4]. Ei bine, din acest pasaj aș vrea să reținem două elemente. În primul rînd, în această necesitate a unui maestru sau a unui ajutor, observați că este într-adevăr vorba de sănătate, bună sau proastă, deci de îndreptare, de rectificare, de reformare. Iar această stare patologică, această stare morbidă din care trebuie să se iasă, ce este? Cuvîntul este prin urmare rostit: este vorba de *stultitia*. Or, așa cum știți, descrierea stultiției reprezintă aproape un loc comun în filosofia stoică, mai cu seamă începînd cu Posidonius[5]. O găsim în orice caz de mai multe ori descrisă la Seneca. O găsim amintită la începutul Scrisorii a LII-a, dar mai cu seamă la începutul tratatului *De Tranquillitate*[6]. Așa cum știți, atunci cînd Serenus îl consultă pe Seneca, acesta îi spune: Bine, îți voi spune diagnosticul care ți se potrivește, o să-ți spun exact situația în care te afli. Dar ca să înțelegi exact în ce situație te afli, o să-ți fac mai întîi o descriere a celei mai proaste stări în care se poate afla un om și care este, la drept vorbind, starea în care se află oricine n-a pornit încă pe drumul filosofiei și care n-a început încă travaliul practicii de sine[7]. Cînd n-am început încă să ne preocupăm de noi înșine, ne aflăm în această stare de *stultitia*. *Stultitia* este prin urmare polul opus practicii de sine. Practicarea sinelui se ocupă – ca materie primă, dacă vreți – cu *stultitia*, iar obiectivul ei îl constituie tocmai ieșirea din această stare. Or, ce este *stultitia*? *Stultus* este cel care nu se îngrijește de sine. Prin ce se caracterizează un *stultus*? Referindu-ne îndeosebi la acel pasaj de la începutul tratatului *De Tranquillitate*[8], putem spune așa: *stultus* este în primul rînd cel aflat în bătaia tuturor vînturilor, deschis spre lumea din afară, altfel spus cel care lasă să-i pătrundă în minte toate reprezentările pe care i le oferă lumea exterioară. Reprezentări pe care el le acceptă fără a le examina, fără a ști să analizeze ce anume reprezintă. *Stultus* este deschis spre lumea exterioară în măsura în care lasă aceste reprezentări să se amestece întrucîtva cu interioritatea propriei sale minți – cu pasiunile, dorințele, ambițiile, obișnuințele de gîndire și iluziile sale –, astfel încît *stultus* este așadar cel aflat în bătaia tuturor vînturilor reprezentărilor exterioare și care nu este apoi în stare, o dată acestea intrate în mintea sa, să le trieze, să facă o *discriminatio* între ceea ce este conținutul acestor reprezentări și elementele pe care le-am numi, dacă vreți, subiective, ce ajung astfel

să se amestece cu el[9]. Aceasta este prima caracteristică a lui *stultus*. Pe de altă parte însă, și tocmai ca o consecință a acestui prim fapt, *stultus* este cel împrăștiat în timp : nu doar deschis pluralității lumii exterioare, ci și risipit în timp. *Stultus* e cel care nu-și amintește de nimic, care lasă viața să i se scurgă, care nu încearcă s-o aducă la o unitate rememorînd ceea ce merită să fie memorat, și care [nu-și îndreaptă] atenția, voința, spre un scop precis și bine fixat. *Stultus* lasă viața să i se scurgă, schimbîndu-și neîncetat părerile. Viața, existența sa se scurge prin urmare fără memorie și fără voință. De aici, la *stultus*, neîncetata schimbare a modului de viață. Vă mai aduceți probabil aminte că data trecută evocasem un pasaj din Seneca în care acesta spunea : Nimic nu este de fapt mai nociv decît să-ți schimbi modul de viață o dată cu vîrsta și să adopți un anumit mod de viață atunci cînd ești adolescent, un altul cînd ești adult și un al treilea, în fine, cînd ești bătrîn[10]. Trebuie, dimpotrivă, să faci în așa fel încît viața ta să tindă cît mai rapid cu putință spre țelul ei, care este împlinirea de sine la bătrînețe. „Să ne grăbim să devenim bătrîni", spunea el în esență, bătrînețea fiind punctul de polarizare care permite concentrarea și încordarea întregii vieți într-o singură unitate. *Stultus* este exact opusul acestei atitudini. Este cel care nu se gîndește nici o clipă la bătrînețe, care nu se gîndește la temporalitatea vieții sale așa cum trebuie ea polarizată prin împlinirea de sine la bătrînețe. Este cel care își schimbă neîncetat viața. Și aici, mult mai rău decît alegerea unui mod diferit de viață pentru fiecare vîrstă în parte, Seneca vorbește despre cei care își schimbă modul de viață zilnic și văd sosind bătrînețea fără a se fi gîndit măcar o clipă la ea. Este un pasaj important, aflat așadar la începutul tratatului *De Tranquillitate*[11]. Iar urmarea – în același timp consecință și principiu – a acestei deschideri spre reprezentările ce vin din lumea exterioară și a acestei împrăștieri în timp este faptul că individul *stultus* nu este capabil să vrea așa cum ar trebui. Dar ce înseamnă a vrea așa cum trebuie ? Ei bine, tot un pasaj de la începutul Scrisorii a LII-a ne va spune ce este voința individului *stultus* și, în consecință, ce trebuie să fie voința celui care iese din starea de *stultitia*. Voința lui *stultus* e o voință care nu este liberă. E o voință care nu este o voință absolută. E o voință care nu vrea întotdeauna. A vrea în mod liber, ce înseamnă asta ? Înseamnă a voi astfel încît ceea ce voim să nu fie determinat de nici un eveniment, de nici o reprezentare, de nici o înclinație. A voi în mod liber înseamnă a voi fără nici o determinare, iar individul *stultus* este determinat atît de ceea ce vine din afară, cît și de ceea ce vine dinăuntrul său. A voi așa cum trebuie înseamnă apoi a voi în mod absolut (*absolute*)[12]. Altfel spus, individul *stultus* vrea mai multe lucruri în același timp, iar aceste lucruri sînt divergente fără a fi neapărat și contradictorii. El nu vrea

prin urmare un singur lucru și numai unul, în mod absolut. *Stultus* vrea ceva, și în același timp regretă că vrea acel ceva. El vrea, de pildă, gloria, dar totodată regretă că nu duce o viață liniștită, plină de plăceri etc. În al treilea rînd, *stultus* este cel care vrea, dar care vrea din inerție, din lene, căruia voința i se întrerupe neîncetat, schimbîndu-și țelul. Nu vrea în mod continuu. A voi în mod liber, a voi în mod absolut, a voi în mod permanent: iată ce caracterizează starea opusă stultiției. Iar *stultitia* este tocmai această voință oarecum limitată, relativă, fragmentară și schimbătoare.

Or, care este obiectul pe care îl putem voi liber, în mod absolut și necontenit? Care este obiectul spre care voința va putea fi polarizată astfel încît să se poată exercita fără a fi determinată de nimic exterior? Care este obiectul pe care voința îl va putea voi în mod absolut, adică nemaivoind nimic altceva? Care este obiectul pe care voința va putea, indiferent de împrejurări, să-l voiască neîntrerupt, tot timpul, fără a fi nevoită să se modifice după împrejurări și în funcție de moment? Singurul obiect pe care îl putem voi liber, fără a fi nevoiți să ținem seama de determinările exterioare, se înțelege de la sine, e sinele. Care este obiectul pe care îl putem voi în mod absolut, adică fără a-l pune în relație cu nimic altceva? Sinele. Care este obiectul pe care îl putem voi întotdeauna, fără a trebui să ne schimbăm în funcție de moment și după împrejurări? Sinele. Care este atunci definiția lui *stultus* ce poate fi dedusă – fără a extrapola excesiv, după părerea mea – din aceste descrieri ale lui Seneca? *Stultus* este, mai presus de orice, cel care nu vrea, cel care nu se vrea pe sine însuși, care nu își vrea sinele, cel a cărui voință nu este îndreptată către acel unic obiect pe care îl putem voi în mod liber, absolut și neîntrerupt, și care este sinele însuși. În *stultitia*, între voință și sine există o de-conectare, o ne-conectare, o non-aparținență, care este caracteristică stultiției, fiind în același timp efectul ei cel mai manifest și rădăcina ei cea mai adîncă. A ieși din starea de *stultitia* va însemna tocmai a face în așa fel încît să ne putem voi sinele, să ne putem voi pe noi înșine, să putem tinde spre sinele nostru înțeles ca singurul obiect care poate fi voit în mod liber, absolut și necontenit. Or, vedeți bine că *stultitia* nu poate să vrea acest obiect, deoarece ceea ce o caracterizează este tocmai faptul că nu-l vrea.

Ieșirea din *stultitia*, în măsura în care aceasta se definește tocmai printr-un non-raport cu sine, nu poate fi operată de individul însuși. Constituirea sinelui ca obiect susceptibil de a polariza voința, de a se înfățișa ca obiectul, ca scopul liber, absolut și permanent al voinței, nu se poate realiza decît prin intermediul și grație intervenției cuiva străin. Între individul *stultus* și individul *sapiens*, un altul trebuie să intervină. Sau, altfel spus: între individul care nu își vrea propriul sine și acela care va fi ajuns la un raport de înstăpînire asupra

sinelui, de posesie de sine, de plăcere de sine, ceea ce constituie efectiv obiectivul sapienţiei, trebuie ca un altul să intervină. Căci în mod structural, dacă vreţi, voinţa caracteristică stultiţiei nu poate să vrea să se preocupe de sine. Prin urmare, preocuparea de sine impune, cum vedeţi, prezenţa, inserţia, intervenţia Altuia, a cuiva diferit. Acesta e primul element pe care voiam să-l evidenţiez din acest scurt pasaj de la începutul Scrisorii a LII-a.

Pe lîngă această definire a stultiţiei şi a raportului ei cu voinţa, un al doilea element pe care voiam să-l scot în relief este acela că, aşa cum observaţi, avem nevoie de un altul. Dar acest altul, deşi rolul său nu este clar definit în pasajul cu pricina, e limpede că nu este un educator în sensul tradiţional al termenului, care va transmite nişte adevăruri, date şi principii. După cum la fel de evident e şi că el nu este un profesor de memorie. Textul nu ne spune deloc în ce anume va consta această acţiune, dar expresiile pe care le foloseşte (pentru a caracteriza această acţiune sau mai exact pentru a o semnala de departe) sînt cît se poate de grăitoare. Avem, de pildă, expresia *porrigere manum*, sau expresia *oportet educat*[13]. Îngăduiţi-mi puţină gramatică: *educat*, firește, este un imperativ. Deci nu este vorba de *educare*, ci de *educere*: a întinde mîna, a scoate de undeva, a călăuzi spre afară. Observaţi prin urmare că nu este cîtuşi de puţin vorba de o activitate de instruire sau de educare în sensul tradiţional al termenului, de transmitere a unei cunoaşteri teoretice sau a unor cunoştinţe practice, ci de o anumită acţiune care va fi efectiv operată asupra individului, individ căruia i se va întinde o mînă şi care fi scos, tras afară din starea, din statutul, din modul de viaţă, din modul de a fi în care actualmente se află [...]. Este o operaţie care priveşte însuşi modul de a fi al subiectului ca atare, nu doar o simplă transmitere a unei cunoaşteri care ar veni astfel să ia locul sau să se substituie ignoranţei.

Şi atunci se pune următoarea întrebare: în ce constă această acţiune a celuilalt, necesară constituirii prin sine însuşi a subiectului? Cum vine să se înscrie această acţiune a celuilalt ca un element indispensabil în preocuparea de sine? Ce înseamnă această mînă întinsă, această „educţie" care nu este o educare, care e altceva sau ceva mai mult decît o educaţie? Ei bine, v-aţi dat seama, mediatorul care îşi face imediat apariţia, operatorul care vine să se impună aici în interiorul raportului, în edificarea raportului subiectului cu sine însuşi, pe acest mediator, pe acest operator noi îl cunoaştem foarte bine. Apare singur, cu de la sine putere, se impune zgomotos, proclamă că el şi numai el este singurul în stare să efectueze această mediere şi să opereze această trecere de la *stultitia* la *sapientia*. El se proclamă singurul capabil să facă în aşa fel ca individul să ajungă să se voiască pe sine însuşi – şi să poată ajunge, pînă la urmă, la sine

însuşi, să exercite asupra lui însuşi propria sa suveranitate, aflîndu-şi în acest raport de sine însuşi cu sine deplina fericire. Acest operator care îşi face astfel apariţia este, bineînţeles, filosoful. Filosoful este prin urmare operatorul. Iar aceasta este o idee ce poate fi întîlnită în toate curentele filosofice, oricare ar fi ele. La epicureici, de exemplu: Epicur însuşi spunea că doar filosoful este capabil să-i conducă pe ceilalţi[14]. Alt text – dar am putea găsi astfel de texte cu zecile – la stoicul Musonius, care spune: „Filosoful este călăuza (*hêgemôn*) tuturor oamenilor, în ceea ce priveşte lucrurile care se potrivesc cu natura lor"[15]. După care, firește, să trecem la limită cu Dion din Prusa, acest vechi retor atît de ostil filosofilor, convertit ulterior la filosofie, care a dus o viaţă de cinic şi a cărui gîndire prezintă o serie de trăsături caracteristice pentru filosofia cinică. La răscrucea secolelor I şi II, Dion din Prusa spune: La filosofi aflăm toate sfaturile referitoare la ce anume se cuvine să facem; doar consultîndu-l pe filosof putem determina dacă trebuie să ne căsătorim sau nu, dacă să luăm sau nu parte la viaţa politică, dacă trebuie să instaurăm regalitatea sau democraţia ori altă formă de constituţie[16]. Se observă că în această definiţie a lui Dion din Prusa nu numai raportul cu sine e de resortul filosofului, ci întreaga existenţă a indivizilor. Pe filosofi trebuie să-i întrebăm cum se cade să ne purtăm, şi filosofii sînt cei care ne spun nu doar cum trebuie să ne comportăm, ci şi cum trebuie să-i facem să se comporte pe ceilalţi, deoarece filosofii stabilesc tipul de constituţie ce trebuie adoptat în cetate, dacă este mai nimerită o monarhie decît o democraţie etc. Filosoful se prezintă prin urmare pe sine cu mare tapaj, ca fiind singurul capabil să-i guverneze pe oameni, să-i guverneze pe cei care-i guvernează pe oameni, elaborînd în felul acesta o practică generală a guvernării la toate treptele posibile: guvernare de sine şi guvernare a celorlalţi. El este cel care îi guvernează pe cei care vor să se guverneze pe sine, şi tot el este cel care îi guvernează pe cei care vor să-i guverneze pe alţii. Acesta este, după părerea mea, marele punct decisiv de divergenţă dintre filosofie şi retorică, aşa cum apare şi cum se manifestă ea în această epocă[17]. Retorica este inventarierea şi analiza mijloacelor prin care se poate acţiona asupra celorlalţi prin intermediul discursului. Filosofia reprezintă ansamblul principiilor şi al practicilor pe care le putem avea la dispoziţie sau pe care le putem pune la dispoziţia altora pentru a avea cum se cade grijă de noi înşine sau de alţii. Or, concret, practic, cum articulează filosofii, filosofia, necesitatea propriei lor prezenţe şi constituirea, dezvoltarea, organizarea pentru individ a practicii de sine? Ce propune filosofia ca instrument? Sau, mai exact: prin intermediul căror medieri instituţionale pretinde ea că filosoful, prin existenţa, prin practica, prin discursul şi prin sfaturile pe care le va da, le va putea permite celor care-l ascultă să se practice pe ei

însişi, se se îngrijească de ei înşişi şi să ajungă, într-un final, la obiectul şi la ţelul care le este propus şi care este propriul lor sine?

Există, după părerea mea, două mari forme instituţionale care pot fi trecute rapid în revistă. Forma de tip elenic, dacă vreţi, şi forma de tip roman. Forma elenică este, bineînţeles, şcoala, *skholé*. Şcoala poate avea un caracter închis, implicînd o existenţă comunitară a indivizilor. Aşa se întîmpla, de pildă, cu şcolile pitagoreice[18]. Dar şi cu şcolile epicureice. Atît în şcolile epicureice, cît şi, de altfel, în cele pitagoreice, călăuzirea spirituală avea un mare rol. O serie de comentatori – mai cu seamă De Witt, într-un număr de articole consacrate şcolilor epicureice[19] – afirmă că şcoala epicureică era organizată conform unei ierarhii deosebit de complexe şi de rigide, că exista o întreagă serie de indivizi, dintre care cel dintîi era, bineînţeles, înţeleptul, singurul înţelept care nu avusese vreodată nevoie de ghid: Epicur însuşi. Epicur este omul divin (*theios anêr*), unicitatea lui – care nu comportă nici o excepţie – constînd în aceea că el şi numai el a fost capabil să iasă din neînţelepciune prin propria sa putere. Cu excepţia acestui *sophos*, toţi ceilalţi au avut nevoie de ghizi, şi De Witt propune o ierarhie: *philosophoi*, *philologoi*, *kathêgêtai*, *sunêtheis*, *kataskeuazomenoi* etc.[20], care ar fi ocupat în cadrul şcolii epicureice poziţii şi funcţii distincte, fiecare dintre aceste poziţii şi valori jucînd un rol aparte în practica ghidării spirituale (unii neconducînd decît grupuri relativ mari, ceilalţi avînd, dimpotrivă, dreptul de a practica călăuzirea individuală şi de a ghida indivizi, atunci cînd aceştia sînt suficient de formaţi, spre acea practică de sine indispensabilă pentru atingerea fericirii dorite). De fapt însă, se pare că această ierarhie propusă aşadar de cercetători precum De Witt nu corespunde în totalitate realităţii. Există o serie de critici care au fost aduse acestei teze. Puteţi găsi aceste critici, dacă doriţi, în volumul foarte interesant din seria colocviilor asociaţiei „Guillaume Budé", consacrat epicureismului grec şi roman[21].

Se impune prin urmare să fim, bineînţeles, mult mai puţini siguri decît De Witt de structura ierarhică închisă, foarte puternic instituţionalizată pe care o prezintă el. Din practica direcţiei de conştiinţă în cadrul şcolii [epicureice] trebuie să reţinem un anumit număr de lucruri. Şi în primul rînd pe acesta, care e atestat de un text important asupra căruia va trebui, fără îndoială, să revenim, text scris de Philodemus[22] (epicureu care a trăit le Roma, care era consilierul lui Lucius Piso şi care a scris un text din care nu cunoaştem, din nefericire, decît fragmente, şi care se intitulează *Parrhêsia* – asupra acestei noţiuni vom reveni imediat): Philodemus arată cît se poate de elocvent că în cadrul şcolii epicureice, trebuia în mod imperios ca fiecare să aibă un *hêgemôn*, un ghid spiritual, un director de conştiinţă

care să-i asigure călăuzirea individuală. În al doilea rînd, şi conform aceluiaşi text al lui Philodemus, această călăuzire individuală era organizată în jurul a, sau trebuia să asculte de două principii. Călăuzirea individuală nu se putea face fără ca între cei doi parteneri, ghidul şi ghidatul, să existe un raport afectiv intens, o relaţie de prietenie. Iar această direcţie de conştiinţă presupunea o anumită calitate, o anumită, la drept vorbind, „manieră de a vorbi", aş spune chiar o anumită „etică a cuvîntului", pe care voi încerca s-o analizez în ora următoare şi care poartă, tocmai, denumirea de *parrhêsia*[23]. *Parrhêsia* este deschiderea inimii, este necesitatea, pentru ambii parteneri, de a nu ascunde nimic unul altuia din ceea ce gîndesc şi de a-şi vorbi pe faţă. Noţiune care, o dată în plus, se cuvine elaborată, dar despre care putem fi siguri că a reprezentat, pentru epicureici, alături de prietenie, una dintre condiţiile, unul dintre principiile etice fundamentale ale direcţiei de conştiinţă. Alt lucru, de existenţa căruia putem fi la fel de siguri dacă avem în vedere un pasaj din Seneca. În aceeaşi Scrisoare a LII-a pe care am comentat-o şi adineauri, pasajul care succede imediat celui pe care am încercat să-l analizez se referă la epicureici. Seneca spune că pentru epicureici existau, în fond, două categorii de indivizi: cei pe care este suficent să-i ghidezi pentru că nu întîlnesc nici un fel de dificultate interioară în calea ghidării ce li se propune; şi apoi cei care trebuie traşi cu forţa, care trebuie împinşi în afara stării în care se află, din pricina unei anumite malignităţi de natură. Şi Seneca adaugă (fapt interesant) că, pentru epicureici, între aceste două categorii de discipoli, de ghidaţi, nu exista o diferenţă de valoare, o diferenţă de calitate – unii nu erau, în fond, cu nimic mai buni decît ceilalţi şi nu ocupau o poziţie mai avansată decît aceştia – ci doar, şi în primul rînd, o diferenţă de tehnică: nu puteau fi călăuziţi şi unii, şi alţii la fel, fiind însă de la sine înţeles că, o dată munca de direcţie încheiată, virtutea pe care ar atinge-o şi unii, şi ceilalţi ar fi de acelaşi tip sau, oricum, de acelaşi nivel[24].

La stoici, se pare că practica direcţiei de conştiinţă era mai puţin legată de existenţa unui grup închis în el însuşi şi ducînd o existenţă comunitară, mai ales exigenţa prieteniei apărînd aici mult mai puţin evident. Conform textelor lui Epictet relatate de Arrianus, ne putem face o idee despre cum arăta şcoala lui Epictet de la Nicopolis[25]. În primul rînd, se pare că aceasta nu era un loc cu adevărat de coexistenţă, ci doar de reuniuni, reuniuni destul de frecvente şi destul de exigente. În Diatriba a VIII-a din Cartea a II-a, există o mică observaţie privitoare la elevii care sînt trimişi să facă, să zicem, cumpărături şi comisioane în oraş; ceea ce implică totuşi, în ciuda inexistenţei unei vieţi comunitare, o anumită formă de, să spunem, internat[26]. Elevii trebuiau pesemne să rămînă întreaga zi într-un loc care se

afla cu siguranţă în oraş, dar care nu comunica sau nu era lăsat să comunice foarte uşor cu viaţa de zi cu zi. În acel loc existau mai multe categorii de elevi. Mai întîi, elevii permanenţi. Aceştia se împărţeau, la rîndul lor, în două categorii. Erau, pe de o parte, cei care veneau aici pentru a-şi completa, într-o oarecare măsură, formaţia, înainte de a se lansa în viaţa politică, în viaţa civilă [...*]. [Epictet] evocă de asemenea momentul cînd ei vor trebui să îndeplinească funcţii oficiale, cînd vor trebui să se prezinte în faţa împăratului, trebuind atunci să aleagă între linguşeală şi sinceritate şi de asemenea să înfrunte condamnările. Există deci, pe de o parte, aceşti elevi care vin, am putea spune, ca stagiari, într-un stagiu prealabil vieţii propriu-zise. Tocmai despre un astfel de caz este, cel mai probabil, vorba în Diatriba a XIV-a din Cartea a II-a, unde vedem un roman venind împreună cu copilul său în faţa lui Epictet. Şi imediat Epictet explică modul în care concepe el filosofia, care este, în viziunea lui, sarcina filosofului şi în ce constă predarea filosofiei[27]. Îi expune, oarecum, tatălui tipul de formare pe care este gata să-l ofere fiului său. Deci nişte elevi, dacă vreţi, stagiari. Dar există şi elevi constanţi, elevi permanenţi care se află acolo nu doar pentru a-şi completa formaţia şi cultura, ci vor să devină ei înşişi filosofi. Acestei categorii de elevi i se adresează, în mod evident, Diatriba a XXII-a din Cartea a III-a, care este celebra convorbire despre portretul cinicului. Se spune aici că unul dintre *gnôrimoi* (elevii, discipolii lui Epictet) pune întrebarea sau, mai degrabă, îşi manifestă dorinţa de a adopta modul de viaţă al cinicilor[28], adică de a se dedica pe de-a-ntregul filosofiei, mai precis acelei forme extreme, militante a filosofiei în care consta cinismul, adică să plece la drum, îmbrăcat în straiele filosofului, şi, din oraş în oraş, să-i interpeleze pe oameni, să ţină discursuri, să arunce diatribe, să ofere o învăţătură, să zguduie inerţia filosofică a publicului etc. Şi tocmai pornind de la această dorinţă a unuia dintre elevii săi schiţează Epictet faimosul portret al modului cinic de viaţă, portret în care acest mod cinic de viaţă este valorizat extrem de pozitiv, arătîndu-se în acelaşi timp toate dificultăţile şi întregul ascetism necesar.

Dar mai există şi alte pasaje referitoare, cît se poate de clar, la formarea viitorului filosof de meserie. Aşa privind lucrurile, şcoala lui Epictet apare ca un fel de Şcoală Normală pentru filosofi, unde acestora li se explică cum anume vor trebui să procedeze. Foarte interesant este un pasaj din Diatriba a XXVI-a, Cartea a II-a: există aici un mic capitol în două părţi, în care întîlnim reformularea, uşor modificată, a vechii teze socratice la care Epictet face atît de des

* Nu se aude decît: „...care ar fi cel mai probabil oameni tineri, să spunem [...] voi, cei bogaţi".

aluzie, şi anume că atunci cînd facem un rău este deoarece comitem o eroare, o eroare de raţionament, o eroare intelectuală[29]. Epictet spune că, atunci cînd facem un rău, se întîmplă de fapt aşa pentru că există o *makhê*: o luptă în cel care comite răul[30]. Această luptă poate fi descrisă astfel: pe de o parte, cel care face răul este ca toată lumea, caută folosul, utilitatea. Dar nu-şi dă seama că ceea ce face de fapt, departe de a fi util, este dăunător. De pildă, hoţul este la fel ca toţi oamenii: caută propriul său folos. Dar nu observă că a fura este ceva dăunător. Şi atunci, spune Epictet – printr-o expresie care este, cred eu, interesantă şi care merită subliniată – cînd un individ comite o greşeală ca aceasta este, prin urmare, deoarece el crede adevărat ceva care nu este adevărat, şi atunci trebuie făcut să înţeleagă ceea ce Epictet numeşte *pikra anagkê*, necesitatea amară, necesitatea amară de a renunţa la ceea ce crede el că este adevărat[31]. Iar această necesitate amară, cum poate fi ea semnalată sau, mai curînd, cum poate fi ea impusă celui care a făcut astfel acea eroare şi care nutreşte acea iluzie? Ei bine, trebuie să i se arate că de fapt el face ceva ce nu vrea şi că nu face ceea ce vrea. Face ceea ce nu vrea, în sensul că face ceva dăunător. Şi nu face ceea ce vrea, în sensul că nu face lucrul folositor pe care avea impresia că-l face. Iar cel care este capabil să dovedească şi să arate această *makhê*, această luptă între ceea ce facem fără să vrem şi ceea ce nu facem chiar dacă vrem, cel care este capabil, aşadar, să-l facă pe celălalt, pe cel pe care-l călăuzeşte, să înţeleagă în ce anume constă această luptă, acela este, spune Epictet, *deinos en logô* (e cu adevărat tare, priceput în arta discursului). E *protreptikos* şi *elegktikos*. Aceştia sînt doi termeni absolut tehnici. *Protreptikos* este cel capabil să ofere o învăţătură protreptică, adică o învăţătură capabilă să întoarcă mintea în direcţia cea bună. Şi el mai este, de asemenea, *elegktikos*, adică bun în arta discuţiei, a dezbaterii intelectuale care permite separarea adevărului de eroare, respingerea erorii şi înlocuirea ei cu o propoziţie adevărată[32]. Individul care este capabil să facă asta, care are deci aceste două calităţi, care sînt nişte calităţi tipice de profesor – sau, să spunem mai exact, cele două mari calităţi ale filosofului: să respingă falsul şi să redirecţioneze mintea celuilalt –, acela va reuşi să schimbe atitudinea celui care astfel se înşeală. Căci, spune el, sufletul este asemeni unei balanţe, se înclină într-un sens sau în altul. Că vrem sau nu, el se înclină în funcţie de adevărul pe care este făcut să-l recunoască. Şi atunci cînd ştii [să manevrezi] în felul acesta în lupta (*makhê*) care se desfăşoară în mintea celuilalt, cînd eşti capabil să desfăşori, printr-o artă adecvată a discursului, această acţiune care constă în a respinge adevărul în care crede celălalt şi în a-i direcţiona în bunul sens mintea, atunci eşti cu adevărat filosof: vei reuşi să-l conduci cum se cuvine pe celălalt. În schimb însă, dacă

nu reușești acest lucru, nu trebuie să crezi că cel pe care-l conduci este de vină: ci tu însuți. Va trebui să te acuzi pe tine însuți, nu pe cel pe care nu vei fi reușit să-l convingi[33]. Avem prin urmare aici un foarte frumos și sugestiv exemplu de indicare a unei învățături care se adresează celor care vor trebui la rîndul lor să-i învețe pe alții sau mai curînd să le dirijeze conștiințele. Prima categorie de elevi, așadar: cei aflați în stagiu.

A doua categorie: cei veniți pentru a deveni filosofi. Și, în sfîrșit, desigur, cei aflați în trecere și care joacă, în diferitele scene evocate în *Diatribele* consemnate de Arrianus, niște roluri destul de interesant de observat. În Diatriba a XI-a din Cartea I, de exemplu: vedem trecînd printre ascultătorii lui Epictet un bărbat care exercită o funcție oficială, care pare prin urmare a fi o notabilitate a orașului sau din împrejurimi. Acest om are necazuri în familie: fiica lui este bolnavă. Și, cu acest prilej, Epictet îi explică valoarea și semnificația relațiilor de familie. Îi explică totodată că nu trebuie să se atașeze de lucrurile pe care nu le poate controla sau stăpîni, ci de reprezentarea pe care ne-o facem despre lucruri, pentru că doar pe aceasta o putem efectiv controla și stăpîni, doar de ea ne putem servi (*khrêstai*)[34]. Convorbirea se încheie cu următoarea observație interesantă: pentru a fi în stare să-ți examinezi astfel propriile reprezentări, trebuie să devii *skholastikos* (adică trebuie să treci prin școală)[35]. Ceea ce demonstrează că inclusiv acelui om deja instalat în viață, deja însărcinat cu funcții și avînd o familie, Epictet îi propune să urmeze un stagiu de formare filosofică în cadrul școlii. Mai există apoi Diatriba a IV-a din Cartea a II-a, unde vedem un *philologos* – toate reprezentările celor atașați de retorică sînt importante în aceste „diatribe" – care e adulterin și care susține că prin însăși natura lor femeile trebuie să fie comune și că, prin urmare, ceea ce face el nu constituie cu adevărat un adulter. Spre deosebire de cel dinainte – care simțea pentru fiica sa bolnavă un atașament asupra naturii și efectelor căruia își punea întrebări: acela avea dreptul de a deveni *skholasticos* –, *philologos*-ul adulterin este respins și i se interzice să mai calce pragul școlii[36]. Mai există apoi și personaje care vin pentru că au diverse afaceri, și care vin să le supună cercetării lui Epictet. În unele cazuri, Epictet transformă această cerere de consultație utilitară deplasînd întrebarea și spunînd: nu, nu voi răspunde la această întrebare, nu sînt asemeni cizmarului care vine să repare încălțări. Dacă oamenii vor să mă consulte, trebuie să mă întrebe despre lucrurile la care mă pricep, adică în legătură cu viața, cu alegerea modului de viață și cu ceea ce privește reprezentările. Este ceea ce întîlnim în Diatriba a IX-a din Cartea a III-a[37]. Mai întîlnim de asemenea critici, de astă dată propriu-zis filosofice, de exemplu atunci cînd, în Diatriba a VII-a din Cartea a III-a, îl vedem pe un

inspector al oraşelor, un fel de procuror fiscal, adept al epicureismului, şi în legătură cu care Epictet lansează o serie de întrebări asupra îndatoririlor sociale pe care epicureicii ar fi îndrituiţi să le refuze, chiar dacă le practică asemeni acestui individ[38]. Iar prin această contradicţie, el va desfăşura o critică a epicureismului în general. Observaţi prin urmare că în această formă şcolară foarte clar afirmată în jurul lui Epictet, avem de-a face, în realitate, cu o serie întreagă de forme extrem de diverse ale direcţiei de conştiinţă, de formulări ale însuşi artei de a conduce şi de modalităţi foarte felurite ale direcţiei de conştiinţă.

Opusă acestei forme, dacă vreţi, elenice sau şcolare, pe care Epictet o exemplifică, desigur, în modul cel mai reprezentativ, avem apoi forma pe care aş numi-o romană. Forma romană este forma consilierului privat. Spun că este romană în măsura în care, în mod evident, ea nu decurge deloc dintr-o structură de şcoală, ci se înscrie în relaţiile tipic romane ale clientelei, adică într-un soi de dependenţă semi-contractuală ce implică, între doi indivizi, un schimb asimetric de servicii, aceşti doi indivizi avînd întotdeauna un statut social inegal. În această măsură, putem spune că un astfel de consilier privat reprezintă o formulă aproape diametral opusă celei a şcolii. În cazul şcolii, filosoful se află acolo: oamenii vin la el şi îl solicită. În formula consilierului privat, dimpotrivă, există marea familie aristocratică, există şeful familiei, există marele responsabil politic care primeşte în propria sa casă şi care aduce să domicilieze pe lîngă el un filosof care îi va servi drept consilier. Roma republicană şi cea imperială oferă zeci de exemple ale acestei situaţii. Vă vorbeam adineauri despre Philodemus, acel epicureic care a jucat un rol important pe lîngă Lucius Piso[39]. Îl avem apoi pe Athenodorus care joacă pe lîngă Augustus [rolul unui] fel de capelan pentru afacerile culturale[40]. Îl avem de asemenea pe Demetrius Cinicul[41] care, ceva mai tîrziu, va juca pe lîngă Thrasea Paetus şi apoi pe lîngă Helvidius Priscus[42] un rol important din punct de vedere politic, asupra căruia va trebui să revenim. Demetrius, de exemplu, i-a stat aproape lui Thrasea Paetus bună parte din existenţa acestuia, iar atunci cînd Thrasea Paetus a fost silit să se sinucidă, şi-a înscenat, firește, ca foarte mulţi în acea epocă, sinuciderea într-un mod deosebit de solemn. Şi-a chemat în jur anturajul, familia etc. Apoi i-a îndepărtat puţin cîte puţin pe toţi. Iar ultimul cu care a rămas pînă în momentul cînd s-a apropiat cel mai mult de moarte, singurul pe care l-a păstrat alături de el a fost tocmai Demetrius. Iar în clipa cînd otrava şi-a făcut efectul şi el a început să-şi piardă cunoştinţa, şi-a întors ochii spre Demetrius, care a fost aşadar ultimul chip omenesc pe care l-a văzut. Evident, ultimele vorbe pe care le-au schimbat Thrasea Paetus şi Demetrius priveau moartea, nemurirea, supravieţuirea sufletului etc.[43]

reconstituire, așa cum puteți observa, a morții lui Socrate, dar o moarte în care Thrasea Paetus nu era înconjurat de o mulțime de discipoli, ci îl avea ca însoțitor doar pe consilierul său). Așa cum puteți vedea, acest rol de consilier nu mai este totuna cu cel al preceptorului și nici întru totul cu cel de confident amical. Este mai curînd ceea ce am putea să numim un consilier în materie de viață, un consilier pe teme de existență care oferă sfaturi în legătură cu împrejurări precise. Îl călăuzește și îl inițiază pe cel care este în același timp patronul, angajatorul său aproape, dar și prietenul său, însă un prieten superior. Îl inițiază într-o formă aparte de existență, pentru că nu poți fi filosof în general. Nu poți fi decît fie stoic, fie epicureic, fie platonician, fie peripatetician etc. Acest consilier mai este apoi și un fel de agent cultural pentru un întreg cerc în rîndurile căruia introduce atît cunoștințe teoretice, cît și scheme practice de viață, dar și opțiuni politice, în special marile opțiuni, de la începutul Imperiului, între ce poate fi despotismul de tip monarhic, monarhia moderată și luminată, revendicarea republicană; dar și problema ereditații monarhiei – toate acestea vor constitui unul dintre marile obiecte ale discuției și ale opțiunilor îmbrățișate de acești filosofi în rolul lor de consilieri. Ceea ce va face că-i vom afla amestecați pretutindeni în viața politică și în marile dezbateri, în marile conflicte, în asasinatele, execuțiile și revoltele ce vor marca mijlocul secolului I, dar și după aceea, chiar dacă într-un rol ceva mai șters, începînd cu mijlocul secolului al III-lea, cînd criza va reapărea[44]. Deci pe măsură ce vedem dezvoltîndu-se acest personaj al filosofului, pe măsură ce importanța deținută de personajul filosofului se amplifică, vedem totodată că el își pierde tot mai mult funcția singulară, ireductibilă, exterioară vieții cotidiene, vieții de zi cu zi, vieții politice. Îl vedem, dimpotrivă, dînd sfaturi, emițînd păreri. Practica ajunge să se amestece în problemele esențiale cu care sînt confruntați indivizii, astfel încît meseria de filosof se deprofesionalizează tocmai pe măsură ce devine mai importantă*. Cu cît avem mai multă nevoie de un consilier pentru noi înșine, cu cît avem mai multă nevoie de a recurge, în practica de sine, la un Altul, cu atît prin urmare necesitatea filosofiei se afirmă mai amplu și cu atît mai mult funcția propriu-zis filosofică a filosofului se estompează și tot pe-atîta începe filosoful să apară mai mult ca un consilier în materie de existență, care – despre toate și despre nimic anume: despre viața particulară, despre comportamentele familiale, dar și despre cele politice – nu mai oferă modelele generale pe care puteau să le ofere, de pildă, Platon sau

* În manuscris, după ce atrage atenția că formele pe care le descrie nu sînt niciodată pure, Foucault mai citează alte două exemple ale acestui tip de relație: Demonax și Apllonius din Tyana; Musonius Rufus și Rubellius Plautus.

Aristotel, ci sfaturi, sfaturi de prudență, sfaturi strict circumstanțiale. Filosofii se vor integra efectiv în modul cotidian de a fi. Iar acest lucru va conduce spre ceva despre care voiam să vă vorbesc adineauri, și anume practica direcției de conștiință, în afara cîmpului profesional al filosofilor, ca formă de relație socială între indivizi oarecare. Bine, luăm atunci cinci minute de pauză, ca să ne odihnim, și reluăm imediat.

Note

1. Referitor la natura primă a viciului, *cf.* Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Scrisoarea a L-a, 7, Scrisoarea a XC-a, 44, și Scrisoarea a LXXV-a, 16.
2. Nu există un fragment 25 în Musonius, cel mai probabil Foucault referindu-se aici la fragmentul II, 3. Însă nici argumentația lui Musonius nu este exact cea pe care o reproduce Foucault. Ceea ce-l interesează aici mai curînd pe Musonius este să stabilească universalitatea înclinațiilor naturale spre virtute. Această universalitate e demonstrată prin comparație cu „celelalte arte" (*allas tekhnas*): în cazul acestora, eroarea nu este imputabilă decît specialistului, în timp ce perfecțiunea morală nu poate fi pretinsă doar filosofului, ci tuturor oamenilor: „Acum, în îngrijirea bolnavilor, nimănui, în afară de medic, nu i se cere să nu greșească, la cîntarea din liră doar muzicantului, iar în mînuirea cîrmei, doar cîrmaciului: în arta de a trăi însă (*en de tô biô*), nu doar filosofului, care pare a fi totuși singurul ce se preocupă anume de virtute (*epimeleisthai aretês*), i se pretinde să fie fără greșeală, ci tuturor oamenilor deopotrivă" (*Deux prédicateurs dans l'Antiquité, Télès et Musonius*, trad. et éd. A.-J. Festugière, Paris, Vrin, 1978, p. 54). Astfel încît Musonius apelează mai puțin la necesitatea unui maestru într-ale virtuții, pe care nu-l ia ca exemplu pentru a stabili astfel naturalitatea înclinației spre virtute și pretenția de a putea să ne lipsim de prezența unui învățător: „Căci pînă la urmă, de ce, pe toți zeii, cînd este vorba de literatură, de muzică sau de meșteșugul luptelor, nimeni, dacă n-a studiat (*mê mathôn*), nu spune și nici nu pretinde că s-ar pricepe la aceste arte (*ekhein tas tekhnas*) dacă nu poate să numească un profesor (*didaskalon*) din școala la care a învățat, dar atunci cînd este vorba de virtute toată lumea se jură că o deține?" (*id.*, p. 55). Se mai cuvine remarcat, în sfîrșit, și faptul că aceeași temă a opoziției dintre caracterul înnăscut al noțiunilor morale și cel dobîndit al competențelor tehnice poate fi întîlnită și la Epictet (*cf.*, de exemplu, *Diatribe*, II, 11, 1-6).
3. Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Scrisoarea a LII-a, ed. cit., pp. 126-129.
4. „De ce, Lucilius, cînd pornim într-o direcție, sîntem tîrîți într-alta și sîntem duși tocmai spre locul de care doream să fim departe? Ce luptă oare se dă în sufletul nostru, de nu ne lasă să voim o dată același lucru? Șovăim între planuri diferite. Nu voim nimic în toată libertatea, nimic fără alt gînd (*absolute*), nimic statornic. «Numai prostia (*stultitia*) – zici tu – e nestatornică și nu se împacă prea multă vreme cu ceva.» Dar cum, sau cînd ne vom scăpa de dînsa? Nimeni nu e în stare să se salveze singur (*nemo per se satis valet ut emergat*): trebuie ca cineva

să-i întindă o mînă de ajutor (*oportet manum aliquis porrigat*) și să-l tragă la mal (*aliquis educat*)" (*id.*, Scrisoarea a LII-a, p. 126).

5. *Cf. supra*, cursul din 20 ianuarie, prima oră, nota 54, referitoare la acest autor (începînd cu Posidonius, funcțiile iraționale ale *hêgemonikon*-ului încep să apară ca ireductibile la funcțiile raționale).

6. Seneca, *Despre liniștea sufletului*, I (descrierea de către Serenus a propriei sale stări către Seneca), trad. Svetlana Stefănescu, ed. cit., pp. 73-77. Întîlnim această descriere în capitolul II, 6-15 (*id.*, pp. 78-81).

7. Mai curînd decît o descriere a stării de *stultitia* așa cum este ea zugrăvită în pasajul citat din *De Tranquillitate*, Foucault realizează aici o sinteză a marilor analize ale noțiunii de *stultitia* din întreaga operă a lui Seneca. *Cf.*, pe această temă, în afara celor două pasaje citate de Foucault, scrisorile către Lucilius nr. I, 3 (despre risipirea în timp), IX, 22 (despre uzura de sine), XIII, 16 (despre fărîmițarea unei vieți neîncetat luate de la capăt), XXXVII, 4 (despre permeabilitatea la pasiuni).

8. Termenul de *discriminatio* face obiectul unei analize a lui Foucault în cursul din 26 martie 1980, dedicat lui Cassianus (*cf.* metafora morarului, a sutașului și a negustorului): el desemnează operațiunea de triere a reprezentărilor după testarea lor, în cadrul examenului de conștiință (pentru o prezentare a acestor tehnici, *cf.* cursul din 24 februarie, prima oră).

10. *Cf.* analiza Scrisorii a XXXII-a, cursul din 20 ianuarie, ora a doua.

11. În capitolul III întîlnim următorul citat din Athenodorus: „Adesea un bătrîn împovărat de ani nu găsește altă dovadă pentru lunga lui viață decît singură vîrsta" (Seneca, *Despre liniștea sufletului*, III, 8, p. 84). Însă Foucault face aici referință și la un pasaj din capitolul II: „Mai pune-i la socoteală și pe oamenii care se sucesc și se răsucesc în toate felurile, ca și cum le-ar veni cu greu somnul, pînă cînd doar istovirea îi domolește. Tot căutînd să-și schimbe felul de viață, rămîn acolo unde i-a prins nu sila de-a schimba, ci bătrînețea leneșă la orice prefaceri" (*id.*, II, 6, pp. 78-79).

12. *Cf. supra*, nota 4, citatul din Seneca.

13. Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea a V-a, Scrisoarea a LII-a, 2 (p. 126).

14. Mai mult decît pe Epicur însuși, Foucault vrea, fără îndoială, să evoce aici mai curînd organizarea ierarhică a școlilor epicureice (asupra acestui punct, amintit ceva mai jos, *cf.* controversa De Witt/Gigante pe marginea unor fragmente din Philodemus).

15. Fragmentul XIV: *„hêgemon tois anthrôpois esti tôn kata phusin anthrôpô prosêkontôn"* (C. Musonius Rufus, *Reliquiae*, ed. cit. [O. Hense], p. 71).

16. Despre figura filosofului-consilier la Dion din Prusa, *cf.* discursul 22, „Despre pace și despre război" (*Discourses*, t. II, trad. J.W. Cohoon, ed. cit., pp. 296-298), ca și discursul 67, „Despre filosof" (*id.*, t. V, pp. 162-173) și discursul 49 (*id.*, t. IV, pp. 294-308).

17. A se vedea vechile, dar decisivele lămuriri ale lui H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa. Mit einer Einleitung. Sophistik Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung*, Berlin, 1898. Raportul retorică/filosofie, așa cum a fost el problematizat în epoca romană, a făcut obiectul unei teze de doctorat a lui A. Michel, *Rhétorique et Philosophie chez Cicéron*, Paris, PUF, 1960. *Cf.* și P. Hadot, „Philosophie,

dialectique et rhétorique dans l'Antiquité", *Studia philosophica*, 39, 1980, pp. 139-166. Pentru o prezentare precisă și generală a retoricii, *cf.* F. Desbordes, *La Rhétorique antique*, Paris, Hachette Supérieur, 1996.

18. Despre existența comunitară a pitagoreicilor, *cf.* descrierile lui Iamblichos (*Viața lui Pitagora*, trad. Tudor Dinu, ed. cit., §§ 71-110, pp. 67-89) și ale lui Diogenes Laertios (*Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Cartea a VIII-a, Capitolul I, 10, trad. C.I. Balmuș, ed. cit., p. 268), și cursul din 13 ianuarie, prima oră, notele 6-8 (mai ales nota 7, referitoare la modul de viață al sectelor pitagoreice).
19. Articole reeditate în N.W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1954 (ed. a II-a Wetsport, Conn., 1973).
20. N.W. De Witt, „Organisation and Procedure in Epicurean Groups", *Classical Philology*, 31, 1936, p. 205 *sq.*; articol reeditat în *Epicurus...*
21. *Association Guillaume Budé, Actes du VIIIe congrès, Paris, 5-10 avril 1968*, Paris, Les Belles Lettres, 1970; *cf.* critica lui Gigante la adresa ierarhizării propuse de De Witt, pp. 215-217.
22. Philodemus din Gadara, grec originar din Orientul Apropiat, studiază mai întîi la Atena, pe lîngă epicureicul Zenon din Sidon, apoi la Roma, în anii 70 înainte de Cristos, unde devine prietenul, confidentul și directorul de conștiință al lui L. Calpurnius Piso Caesonius, socrul lui Caesar și consul în anul 58 î.e.n. (despre această relație, *cf.* Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, *op. cit.*, chap. V), după care se instalează definitiv la Herculanum, în Vila așa-numită, azi, „a Papirusurilor", proprietate a lui Lucius Piso, a cărei bibliotecă adăpostea numeroase și importante texte epicureice (*cf. id.*, chap. II).
23. Despre necesitatea unui ghid (numit mai curînd *kathêgêtês*) și despre principiul prieteniei și al vorbirii pe față între directorul de conștiință și cel dirijat, *cf.* analizele lui Foucault asupra tratatului *Peri parrhêsias* al lui Philodemus, în cursul din 10 martie, prima oră.
24. „Unii, spune Epicur, au ieșit la liman fără ajutorul nimănui; și-au deschis singuri calea. El laudă îndeosebi pe cei care-au pornit cu puterile lor, care s-au ridicat singuri. Alții, adaugă, au nevoie de ajutor din afară, nu sînt în stare să pornească, dacă n-au o călăuză, dar se lasă ușor conduși" (Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea a V-a, Scrisoarea a LII-a, 3, p. 126).
25. Născut în Frigia către anul 50, sclav al lui Epaphrodites (eliberat de Nero, stăpîn brutal, deseori adus în scenă în *Diatribe*), fost discipol al lui Musonius Rufus, Epictet deschide, o dată eliberat, o școală de filosofie la Roma, după care va avea de îndurat, la începutul anilor 90, măsurile de excludere ale împăratului Domițian, care urmăreau izgonirea filosofilor din Italia. Se stabilește atunci în orașul grecesc Nicopolis (din Epir), unde întemeiază o nouă școală. Va rămîne acolo pînă la moarte (survenită în jurul anilor 125-130), în ciuda noilor favoruri oferite de împăratul Hadrianus.
26. „Încolo, atunci cînd trimitem pe un tînăr în afara școlii cu treburi (*epi tinas praxeis*), de ce să ne temem ca nu cumva să se comporte urît?" (Epictet, *Entretiens*, II, 8, 15, ed. cit., p. 31).
27. „Într-o zi, cînd un roman intrase împreună cu fiul său și-i asculta lecția, Epictet spuse: «Acesta este felul meu de a da învățătură»" (*id.*, 14, 1, p. 54).

28. „Unul dintre discipolii săi (*gnôrimôn*), care părea a avea înclinații pentru meseria de cinic, îl întrebă: «Ce fel de om trebuie să fie cinicul, și cum trebuie concepută această meserie?»" (*Entretiens*, III, 22, 1, p. 70).
29. *Cf.*, de exemplu, *Entretiens*, I, 28, 4-9, ca și II, 22, 36: «...va fi îngăduitor, amabil, blînd, indulgent, ca față de un ignorant care orbecăie" (p. 101).
30. „Orice eroare implică o contradicție (*makhên periekhei*)" (*Entretiens*, II, 26, 1, p. 117).
31. „O implacabilă necesitate (*pikra anaghê*) îl silește să renunțe la ea pe cel care își dă seama de o eroare, dar atît timp cît aceasta nu se vădește, el ține la ea ca la un adevăr" (*id.*, 26, 3, p. 117).
32. „Se pricepe așadar să gîndească logic (*deinos en logô*) și deopotrivă să respingă (*protreptikos*) și să convingă (*eleghtikos*) acela care este capabil să-i arate fiecăruia în parte contradicția ce se află la originea erorii sale" (*id.*, 26, 4, p. 117).
33. „Și aceasta deoarece el [Socrate] cunoștea ce anume pune în mișcare sufletul rațional: asemeni unei balanțe, sufletul se înclină, fie că vrem, fie că nu vrem. Arată-i părții stăpînitoare a sufletului contradicția, și ea o va abandona. Dar dacă nu i-o arăți, acuză-te mai degrabă pe tine însuți decît pe cel pe care nu izbutești să-l convingi" (*id.*, 26, 7, p. 118).
34. „Atunci cînd, așadar, continuă Epictet, vei fi înțeles așa cum trebuie acest lucru, nu te va mai preocupa apoi altceva și va fi unica ta preocupare să te deprinzi a afla criteriul a ceea ce este conform cu natura, și apoi să te servești de el (*proskhrômenos*) pentru a judeca fiecare caz în parte" (*Entretiens*, I, 11, 14-15, p. 46).
35. „Vezi, așadar, că trebuie să te faci școlar (*skholastikon se dei genesthai*) și să devii acel animal de care rîde toată lumea dacă vrei să-ți examinezi propriile păreri..." (*id.*, 11, 39, p. 49).
36. „Ce vrei să facem cu tine? Nu există nici un loc unde te-am putea așeza" (*Entretiens*, II, 4, 7, p. 17).
37. „Cineva se dusese la Roma pentru un proces [...]. A intrat la Epictet [...]: «Ajută-mă în această afacere. – N-am nici o regulă să-ți ofer în această privință. Și tu însuți, dacă ai venit la mine cu acest scop, n-ai venit ca la un filosof, ci ca la un negustor de legume sau ca la un cizmar. – Dar pentru ce anume au reguli filosofii? – Pentru următorul lucru: orice s-ar întîmpla, păstrează-ți și călăuzește-ți partea conducătoare a sufletului în conformitate cu natura»" (*Entretiens*, III, 9, 1-11, pp. 34-35).
38. „Trăiești într-o cetate din cuprinsul Imperiului: trebuie să exerciți o funcție, să judeci conform dreptății [...]. Caută niște principii care să fie în acord cu aceste feluri de a acționa" (*id.*, 7, 20-22, pp. 29-30).
39. *Cf.* cursul din 10 martie, prima oră.
40. Athenodorus din Tars (aproximativ 85-30 î.e.n.); este numit frecvent „fiul lui Sandon", pentru a putea fi deosebit de un alt Athenodorus din Tars, care a condus multă vreme biblioteca din Pergam), filosof peripatetic (se bănuiește că a audiat la Rhodos lecțiile lui Posidonius), a fost preceptorul lui Octavius (mai înainte ca acesta să devină Augustus). *Cf.* P. Grimal, „Auguste et Athénodore", *Revue des études anciennes*, 47, 1945, pp. 261-273; 48, 1946, pp. 62-79 (articol reeditat în *Rome, la littérature et l'histoire*, École française de Rome, Palais Farnèse, 1986, pp. 1147-1176). *Cf.* reluarea, mult mai elaborată, a aceluiași exemplu în ora a doua a acestui curs.

41. Demetrius din Corint, prieten cu Seneca și cu Thrasea Paetus, a fost o vreme celebru pentru discursurile sale împotriva monarhiei (Caligula a încercat în van să și-l apropie pe bani, *cf.* relatarea lui Seneca în *Despre binefaceri*, VII, 11). După moartea lui Thrasea, se exilează în Grecia, dar se întoarce la Roma sub Vespasian. Alături de alții, a fost surghiunit din Roma de către acesta din urmă, în jurul anului 71 (*cf.* notița lui M. Billerbeck, în *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, ed. cit., pp. 622-623).
42. Thrasea Paetus este originar din Padova. Între anii 56 și 63, îl întîlnim în Senat, unde se bucură de o mare influență. Coagulează în jurul lui opoziția republicană sub stindardul spiritual al stoicismului (scrie chiar și o viață a lui Cato Uticensis). Va fi obligat să-și taie venele în anul 66, sub domnia lui Nero. Ginerele său, Helvidius Priscus, este legat de legiune în 51 și apoi tribun al plebei, în 56. În 66, condamnarea socrului său îl obligă să fugă din Roma. Rechemat din exil sub domnia lui Galba, își reia atitudinea de frondă, elogiind meritele Republicii. Exilat, ulterior, în 74, de Vespasian, e condamnat la moarte și executat în pofida contraordinului imperial, ajuns prea tîrziu. Referitor la acești opozanți nefericiți, *cf.* Dio Cassius, *Istoria romană*, trad. A. Piatkowski, vol. III, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, Cartea a LXVI-a (cap. 12 și 13, pp. 271-273) și Cartea a LXVII-a (cap. 13), ca și *Analele* lui Tacitus (Cartea a XVI-a). Nu trebuie să uităm că aceste două mari figuri sînt prezentate de Epictet ca niște modele de virtute și de curaj (*Entretiens*, I, 2, 19 și IV, 1, 123). *Cf.* și *Preocuparea de sine*, *op. cit.*, p. 342.
43. *Cf.* relatarea clasică a lui Tacitus, *Anale*, Cartea a XVI-a, cap. 34-35, trad. G. Guțu, ed. cit., pp. 466-467.
44. Raporturile filosofilor cu deținătorii puterii de la Roma (între persecuție și lingușeală), construcțiile lor ideologice în materie de filosofie politică (între justificare și rezervă), toate acestea au făcut, și încă de multă vreme, obiectul a foarte multe lucrări, referitoare mai cu seamă la stoicism, sub stindardul căruia se constituise o opoziție republicană și senatorială deschisă. *Cf.*, de exemplu : I. Hadot, „Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques", *Revue des études latines*, 48, 1970, pp. 133-179 ; J. Gagé, „La propagande sérapiste et la lutte des empereurs flaviens avec les philosophes (Stoïciens et Cyniques)", *Revue philosophique*, 149, 1959-1, pp. 73-100 ; L. Jerphagnon, *Vivre et Philosopher sous les Césars*, Toulouse, Privat, 1980 ; J.-M. André, *La Philosophie à Rome*, Paris, PUF, 1977 ; A. Michel, *La Philosophie politique à Rome, d'Auguste à Marc Aurèle*, Paris, Armand Colin, 1969 ; și mai ales R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1966.

Cursul din 27 ianuarie 1982

Ora a doua

Filosoful profesionist în secolele I-II şi opţiunile lui politice. – Euphrates din Scrisorile *lui Plinius: un anti-cinic. – Filosofia din afara şcolii ca practică socială: exemplul lui Seneca. – Corespondenţa dintre Fronto şi Marcus Aurelius: sistematizare a dieteticii, a economiei şi a eroticii în cadrul direcţiei de existenţă. – Examenul de conştiinţă.*

Vă datorez scuze. Crezusem, într-un mod pretenţios şi himeric, că, dacă îmi rezerv două ore pentru a spune ceea ce vreau să spun, n-o să mă mai lungesc, pentru că voi avea suficient timp. Dar pesemne că lungirea este modul meu de a fi: degeaba mă străduiesc, nu reuşesc să mă ţin de program şi să respect cronologia pe care mi-am fixat-o. Îmi pare rău. Aş dori să vă vorbesc acum puţin, sprijinindu-mă pe un anumit număr de texte, [despre felul în care] practica de sine s-a impus ca un imperativ, ca o regulă, ca un mod de a proceda care a întreţinut cu filosofia, cu filosofii, cu însăşi instituţia filosofică nişte raporturi foarte privilegiate. Evident, filosofii au fost cei care au răspîndit regula ca atare [a acestei practici a sinelui], care i-au pus în circulaţie noţiunile şi metodele, care au propus modele ale ei. În majoritatea cazurilor, ei s-au aflat la originea textelor care au fost publicate, care au circulat şi care slujeau, într-o oarecare măsură, drept manuale pentru practica sinelui. Nici vorbă, prin urmare, de a nega acest lucru. Dar mai trebuie, cred eu, subliniat şi altceva: şi anume că, în măsura în care această practică a sinelui se răspîndea, personajul filosofului profesionist – care dintotdeauna, cel puţin de la Socrate încoace, fusese, ştiţi foarte bine, întîmpinat cu destulă mefienţă, provocînd nu puţine atitudini negative –, acest personaj devine, acum, din ce în ce mai ambiguu. Obiect, firește, al criticilor retorilor, dar şi – ceea ce va deveni tot mai clar o dată cu dezvoltarea a ceea ce a fost cea de-a doua sofistică[1], în secolul al II-lea al erei noastre – obiect de neîncredere din motive politice. Şi în primul rînd, firește, din pricina opţiunilor pe care le face, în favoarea unora sau a altora. A existat, de pildă, un întreg curent neorepublican

la începutul Imperiului Roman, în cadrul căruia stoicii, dar fără îndoială și cinicii, au jucat un rol important[2]. Din această pricină, deci, o serie întreagă de rezistențe. În general vorbind însă, însăși existența filosofilor de profesie, care propovăduiau, cereau, insistau ca oamenii să se îngrijească de ei înșiși, nu putea să nu pună o serie de probleme politice, în jurul cărora au existat discuții extrem de interesante. Se pare mai cu seamă că în chiar anturajul lui Augustus, în primii ani ai Imperiului, [se punea] problema dacă filosofia, care se înfățișa ca o artă a sinelui, invitîndu-i pe oameni se se preocupe de ei înșiși, era sau nu utilă. Jean-Marie André, care a publicat două studii foarte interesante referitoare la *otium* și, respectiv, despre personajul lui Mecena[3], [a emis o serie] de ipoteze. Conform celor spuse de el, se pare că în jurul lui Augustus au existat tendințe diferite, cu schimbări de atitudine atît din partea unora, cît și din partea altora, inclusiv din partea lui Augustus însuși. Se pare că Athenodorus, de pildă, reprezenta un curent de depolitizare destul de tranșant: nu vă ocupați de politică decît dacă sînteți cu adevărat obligați, dacă vă place, dacă împrejurările o impun, dar retrageți-vă cît puteți de repede din politică. Și se pare că, cel puțin la un moment dat, Augustus se va fi arătat favorabil acestui soi de depolitizare. Mecena și epicureicii din jurul lui, în schimb, ar fi reprezentat, dimpotrivă, o mișcare în care se căuta un echilibru între activitatea politică din preajma Principelui și în beneficiul acestuia, și traiul de tihnă cultivată care se impunea. Ideea unui Principat[4] în care întreaga putere s-ar afla în mîinile Principelui, în care n-ar mai exista lupte politice, de felul celor ce puteau fi întîlnite sub Republică, în care totul ar fi în ordine, dar în care filosoful ar fi trebuit să se ocupe totuși de Imperiu, ar fi reprezentat în ochii acelor oameni (Mecena și epicureicii, care totuși se arătau mefienți față de activitatea politică) formula cea mai adecvată: te poți ocupa de treburile cetății, ale Imperiului, de treburile politice, de afaceri în interiorul acelui cadru a cărui pace este asigurată de ordinea politică, de Principat; și mai poți apoi, în paralel, să dispui de suficient răgaz ca să ocupi și de tine însuți. În fine, există deci în jurul activității profesionale a filosofilor o serie întreagă de discuții extrem de interesante. Voi reveni, mult mai pe larg, ceva mai tîrziu asupra problemei „activitate de sine însuși/activitate politică"[5]. Cît privește ostilitatea sau mefiența față de filosofi, aș dori să vă trimit la un text precis. Intenționam să vă citez mai multe astfel de texte: aș fi putut să vă citez, de exemplu – dar am vorbit deja data trecută despre ele – textele satirice ale lui Lucian [din Samosata], în care vedem personajul filosofului caricaturizat sub înfățișarea unor indivizi avizi după bani, care solicită sume enorme promițînd fericirea, care vînd moduri de viață la piață și care, pretinzîndu-se perfecți, ajunși pe culmile filosofiei, sînt în

același timp niște oameni care se ocupă cu camăta, luptă împotriva adversarilor lor, se lasă cuprinși de mînie etc., nefăcînd dovada nici uneia dintre virtuțile pe care se laudă că le-ar poseda[6]. Trec deci peste aceste texte.

Aș dori să vă atrag însă atenția asupra unui alt text care mi se pare interesant, care e cunoscut, dar asupra interpretării căruia se cuvine, cred, să ne oprim o clipă. Este vorba despre celebrul pasaj din Scrisoarea a X-a din Cartea I a *Scrisorilor* lui Plinius[7], pasaj dedicat lui Euphrates[8]. Euphrates a fost un filosof stoic important, pe care-l vedem intervenind de mai multe ori, în mai multe texte. În *Viața lui Apollonios din Tyana* de Filostrat, de pildă, întîlnim o foarte ciudată și foarte interesantă confruntare între Apollonios și Euphrates[9] – și vom reveni, eventual, asupra chestiunii Principelui și a filosofului în calitate de consilier al Principelui. În tot cazul, în scrisoarea lui Plinius, referitor la importantul personaj și la importantul filosof care a fost Euphrates, putem citi următoarele: Euphrates trăia în Siria; Plinius îl cunoscuse pe vremea cînd *„adulescentulus militarem"*, adică atunci cînd, tînăr fiind, nu își efectua propriu-zis stagiul militar, ci ocupa o funcție în cadrul armatei. Este așadar tînăr, dar cîtuși de puțin un copil sau un adolescent de vîrstă școlară. Din același text înțelegem că Plinius l-a frecventat pe Euphrates, și chiar foarte intim. *„Penitus et domi inspexi"*: l-am văzut, am putut să-l privesc, să-l cercetez *penitus* (din plin) *et domi* (acasă la el). Chiar dacă n-a trăit propriu-zis alături de el, l-a frecventat, cel puțin, în mod continuu, ceea ce l-a făcut să împărtășească anumite momente ale vieții, anumite faze ale existenței cu el. În al treilea rînd, este limpede că între ei există o legătură afectivă intensă, dat fiind că putem citi: *„Amari ab eo laboravi, etsi non erat laborandum"*[10]. Adică: M-am străduit să fiu îndrăgit de el, chiar dacă el n-a trebuit să facă nici un efort pentru asta. Este interesant să observăm că nici măcar nu menționează faptul că-l iubea. Dar cred că acest lucru se desprinde din ansamblul textului, ca și din elogiul deosebit de intens pe care i-l aduce. Plinius spune că s-a străduit ca să se facă iubit de Euphrates, iar acest lucru este deosebit de interesant, pentru că mi se pare că avem de-a face aici cu o noțiune tipic romană, care poate fi coroborată cu o serie întreagă de elemente. Îndeosebi în tratatul *De Beneficiis* al lui Seneca se spune că, într-o prietenie, trebuie ca prietenii nu doar să-și facă servicii unul altuia, ci că există o întreagă muncă, o întreagă strădanie prin care cauți să te faci iubit de cel a cărui prietenie o dorești. Iar această muncă se desfășoară după un anumit număr de faze și aplicînd un anumit număr de reguli care sînt sancționate prin poziția relativă ocupată de fiecare în cercul de prieteni al celui a cărui prietenie face obiectul dorinței[11]. Altfel spus, prietenia nu este pe de-a-ntregul un raport de unul la unul, nu este

comunicarea nemijlocită dintre doi indivizi, ca în formula epicureică. Avem aici o structură socială a prieteniei pivotînd în jurul unui individ, dar în care există și alții care îl înconjoară și care își au, fiecare, locul lor, un loc care se schimbă în funcție de elaborarea, de strădania depusă de fiecare în parte. Și atunci această străduință trebuie s-o considerăm ca fiind aici sîrguința la lecții pesemne, zelul cu care Plinius accepta învățătura, modelul, exemplele și recomandările lui Euphrates. Și mai este de asemenea vorba într-o formă foarte apropiată de prietenia romană, de o serie de servicii care erau aduse de fiecare în parte. Într-un cuvînt, Plinius a avansat în această prietenie care, așa cum puteți observa, nu mai are deloc forma unei „prietenii amoroase" (spun asta pentru a utiliza niște termeni contemporani care nu mai coincid absolut deloc cu experiența epocii). Nimic de-a face – în fine, ceva, oricum, foarte diferit – cu dragostea, *erôs*, dintre Socrate și discipolii săi sau cu cea din cadrul prieteniei epicureice. Textul se dovedește la fel de interesant și în ceea ce privește personajul lui Euphrates. Descrierea pe care Plinius i-o face acestuia este în același timp familiară, și veți spune chiar banală, fadă pînă la a fi repulsivă, și totuși, dacă o privim [de-aproape], ea prezintă multe elemente interesante[12]. Aflăm astfel că Euphrates este un bărbat de o mare prestanță fizică – are barbă, faimoasa barbă a filosofilor – și că hainele îi sînt extrem de curate. Se mai spune de asemenea că vorbește cu multe figuri de stil, într-un mod plăcut și convingător; că, de altfel, este atît de convingător, încît o dată convins regreți că ai fost deja convins pentru că ai vrea să-l mai poți asculta pentru a fi convins iar și iar. Se mai spune apoi și că te duce cu gîndul la Platon prin lărgimea vederilor sale, că pratică virtuțile pe care le propovăduiește și că este de o mare liberalitate în felul în care-i primește și-i acceptă pe ceilalți. Și, mai ales, că nu-i maltratează pe cei care au comis greșeli, pe cei care nu se găsesc în starea morală de dorit. Pe aceștia, Euphrates nu-i maltratează și nu-i ceartă. Se poartă, dimpotrivă, cu mare indulgență și cu o mare *liberalitas* față de ei. Și, în sfîrșit, învățătura sa se caracterizează prin faptul că le spune neîncetat discipolilor săi că a face dreptate, a administra treburile unui oraș – pe scurt: a-ți face meseria fie de notabil local, fie de reprezentant al autorităților romane și imperiale –, ei bine, a face toate acestea înseamnă a face operă de filosof[13]. Și atunci, sub această fadoare puțin repulsivă a portretului, mi se pare că putem reține următoarele: pe de o parte, o foarte marcată, foarte apăsată ridicare în slăvi (trebuie să ne amintim că Plinius nu este, desigur, un filosof, culoarea lui filosofică, extrem de vagă, fiind de amprentă stoică, pe care a preluat-o fără îndoială, de altfel, tocmai de la Euphrates). Plinius, care nu este un filosof, îl înalță în slăvi pe acest personaj Euphrates, îl împodobește cu toate calitățile, transformîndu-l

într-un soi de personaj de excepție cu care se pot înnoda legături afective foarte intense; în toată această poveste nu se face, de altfel, nici o referire la bani, fără ca noi să știm dacă a existat și așa ceva sau nu. În orice caz, pornind tocmai de la el, de la acest personaj, se poate închega cel mai bun raport posibil cu filosofia. Or, cînd [vezi] cu ce trăsături de caracter, prin ce elemente descriptive este realizat acest elogiu, îți dai seama că el se face prin eliminarea sistematică a tuturor trăsăturilor prin care se caracterizează, tradițional, filosoful de profesie. A avea o barbă bine pieptănată și haine atît de curate înseamnă, în mod evident, a te opune sau a fi opus filosofilor de profesie cu barba neîngrijită, cu hainele nu tocmai curate, care aleargă pe străzi: cazul personajului cinic, tocmai acel personaj cinic care este în același timp punctul extrem și, în ochii oamenilor, modelul negativ al filosofiei. Cînd Plinius povestește cît de bine vorbește Euphrates, ce limbaj împodobit folosește, cît de bine reușește el să convingă, încît o dată convins ai vrea să continui să-l asculți, chiar dacă nu mai este nevoie să fii convins, ce face el oare dacă nu să arate că Euphrates nu este acel filosof cu limbaj necioplit, aspru, limitat la singurul său obiectiv: să convingă și să transforme sufletul celui care-l ascultă, ci este totodată și puțin retor, că a știut să-și integreze [...] plăcerile proprii [...] în discursul retoric în interiorul practicii filosofice? Ceea ce înseamnă așadar a șterge faimoasa separație dintre retorică și filosofie, care constituia una dintre trăsăturile cele mai caracteristice ale profesionalizării filosofului. Și, în sfîrșit, în al treilea rînd, încetînd să se mai răstească, întîmpinîndu-i cu generozitate, în mod liberal, pe toți cei care vin la el fără a-i scutura, el abandonează acel rol oarecum agresiv al lui Epictet, și cu atît mai mult al cinicilor, a cărui funcție era să-l dezechilibreze întrucîtva, să-l tulbure pe individ în modul său de a fi, și să-l silească, trăgîndu-l cu forța, împingîndu-l, să adopte un alt mod de viață. În sfîrșit, și mai cu seamă, spunînd că a face dreptate și a administra treburile cetății este totuna cu a face filosofie, vedeți că și această afirmație reprezintă tot o ștergere a vieții filosofice în ce avea ea mai singular, însăși retragerea filosofiei în raport cu viața politică fiind astfel pusă între paranteze. Euphrates este tocmai cel care nu face nici o deosebire între practica filosofică și viața politică. Deci, în acest celebru text al lui Plinius referitor la Euphrates, toată această valorizare a filosofiei nu trimite, după părerea mea, la un fel de omagiu pe care Plinius i l-ar aduce astfel fostului său maestru din tinerețe, arătînd fascinația pe care Plinius, ca oricare tînăr nobil roman, o va fi simțit față de un filosof prestigios din Orientul Mijlociu. Nu despre așa ceva este vorba. Acest elogiu trebuie analizat în toate elementele lui, cu toate observațiile pe care le introduce. El reprezintă o valorizare care se face repatriind, într-o oarecare măsură, filosofia într-un mod de

a fi, într-o manieră de comportare, într-un ansamblu de valori, dar și într-un ansamblu de tehnici – care nu sînt cele ale filosofiei tradiționale, ci ale unui întreg ansamblu de cultură din care fac parte vechile valori ale liberalității romane, practicile retoricii, responsabilitățile politice etc. De fapt, Plinius nu-i face elogiul lui Euphrates decît deprofesionalizîndu-l în raport cu ceea ce este portretul tradițional al filosofului care nu se ocupă decît cu filosofia. El îl face să apară ca un mare senior al înțelepciunii socializate.

Părerea mea este că acest text deschide o pistă pe care nu am deloc intenția s-o urmez în amănunt, dar cred că [aici avem de-a face] cu una dintre trăsăturile cele mai caracteristice ale epocii despre care vorbim, secolele I-II: faptul că în afara instituțiilor ca atare, a grupurilor, a indivizilor care, în numele filosofiei, solicitau magisteriatul practicii de sine, ei bine, această practică a sinelui a devenit acum o practică socială. Ea a început să se dezvolte între niște indivizi care nu erau propriu-zis niște oameni de meserie. A existat o întreagă tendință spre practicarea, răspîndirea, dezvoltarea practicii de sine în afara instituției filosofice propriu-zise, în afara chiar a profesiunii filosofice ca atare, de transformare a ei într-un anumit mod de relație între indivizi, prin preschimbarea ei într-un soi de principiu de control al individului de către ceilalți, de formare, de dezvoltare, de instaurare pentru individ a unui raport cu sine însuși care își va afla punctul de sprijin, elementul de mediere în altul, un altul care nu este neapărat un filosof de profesie, chiar dacă, firește, era obligatoriu să fi trecut prin filosofie și să aibă niște noțiuni filosofice. Altfel spus, cred că despre problema figurii, a funcției maestrului este vorba aici. Pe vremea sofiștilor, pe vremea lui Socrate și chiar pe vremea lui Platon, era vorba de un profesor [privit] în singularitatea sa, care se sprijinea fie pe competența și pe priceperea sa sofistică, fie pe vocația sa de *theios anêr* (om divin și inspirat) la Socrate, fie, în fine, pe faptul că ajunsese deja la înțelepciune, ca în cazul lui Platon. Ei bine, acest tip de maestru este pe cale acum nu chiar exact să dispară, ci să fie înghițit, să fie înconjurat, să fie concurat de o întreagă practică a sinelui, care este totodată și o pratică socială. Practica de sine se conectează acum la practica socială sau, altfel spus, constituirea unui raport între sine însuși și sine se branșează acum, într-un mod cît se poate de explicit, la relațiile dintre sine însuși și Altul.

Puteam lua ca exemple întreaga serie a interlocutorilor lui Seneca. Seneca este un personaj deosebit de interesant din acest punct de vedere; se poate spune că este un filosof de profesie, „profesie", firește, în sensul foarte larg pe care acest cuvînt îl avea în acel moment. Și-a început cariera, mai cu seamă pe cînd se afla în exil, scriind tratate, tratate de filosofie. Și tocmai în calitate de filosof,

rechemat din exilul din Sardinia, a devenit el preceptorul sau, oricum, consilierul lui Nero. El nu poate fi totuşi comparat cu un profesor de filosofie aşa cum erau, de pildă, Epictet sau Euphrates. A desfăşurat o bogată activitate politică şi administrativă. Şi cînd vedem cine sînt oamenii cărora li s-a adresat, pe care i-a sfătuit şi faţă de care a jucat rolul de profesor de conştiinţă, de director de conştiinţă, observăm că [este vorba] de fiecare dată de oameni cu care întreţinea şi alte relaţii. Relaţii de familie, de pildă: mamei sale, Helvia, Seneca îi scrie o consolare în momentul în care este trimis el însuşi în exil. Cînd îi adresează o consolare lui Polybius, acesta e pentru el un fel de protector ambiguu şi îndepărtat, căruia îi solicită prietenia şi protecţia pentru a fi repatriat din exil[14]. Serenus[15], căruia îi va adresa o serie de tratate – *De Tranquillitate*, poate şi *De Otio*, şi încă un al treilea[16] –, pentru care scrie aşadar aceste tratate, este o rudă îndepărtată care vine din Spania pentru a face carieră la Curte şi care este pe cale de a deveni confidentul lui Nero. Şi tocmai pe acest fond de semi-rudenie/semi-clientelism i se adresează Seneca lui Serenus, sau îi ascultă cererea şi vine să-i ofere sfaturi. Cît despre Lucilius, care este ceva mai tînăr decît el, dar îndeplineşte deja înalte funcţii administrative, şi acesta este tot un fel de prieten, poate client, fost protejat, în tot cazul cineva destul de apropiat şi cu care a întreţinut cu totul alte relaţii decît aceea profesională de director de conştiinţă[17]. Acelaşi lucru s-ar putea demonstra şi în privinţa lui Plutarh care, de fiecare dată cînd intervine pentru a călăuzi pe cineva, pentru a-i da sfaturi, nu face pînă la urmă decît să moduleze o relaţie mondenă sau o relaţie statutară, o relaţie politică[18]. Pe astfel de relaţii branşează, grefează el activitatea de dirijare a conştiinţei. Deci nu ca filosofi de profesie intervin Seneca sau Plutarh pentru a-i ghida pe alţii, ci doar în măsura în care relaţiile sociale pe care le au cu unul sau altul (prietenie, clientelism, protecţie etc.) presupun ca dimensiune – dar şi ca datorie, ca obligaţie – serviciul de suflet, ca şi posibilitatea de întemeiere a unei serii de intervenţii, de sfaturi ce-i vor permite celuilalt să se comporte aşa cum trebuie. Şi aici ajung la un ultim text pe care aş vrea să-l analizez ceva mai îndeaproape, deoarece mi se pare deosebit de interesant şi de semnificativ în toată această poveste a practicii de sine. Şi aceasta deoarece majoritatea textelor de care dispunem referitor la practica de sine nu vin decît dintr-o singură direcţie: a directorilor de conştiinţă, a celor care dau sfaturi. Şi prin urmare, în măsura în care ei dau sfaturi, în care e vorba aşadar de nişte texte prescriptive, putem întotdeauna să presupunem şi sîntem, în tot cazul, întemeiaţi să considerăm că este vorba de nişte recomandări ce rămîneau inutile, goale, care nu pătrundeau de fapt în comportamentul şi în experienţa oamenilor, fiind doar un fel de cod fără

conținut și fără aplicație reală: nimic altceva decît un anumit mod de a elabora gîndirea filosofică sub formă de reguli morale cotidiene, care nu afectează cîtuși de puțin viața cotidiană a oamenilor. La începutul tratatului *De Tranquillitate* al lui Seneca, avem astfel o mărturisire a lui Serenus, Serenus care tocmai i-a cerut sfatul lui Seneca, înfățișîndu-i starea de spirit în care se afla[19]. Se poate spune că avem de-a face cu mărturia experienței pe care cineva o face referitor la el însuși, și a modului în care prin urmare el se oglindește pe sine prin ochii unui posibil director de conștiință și în funcție de o direcție spirituală posibilă. Dar, pînă la urmă, textul acesta apare în tratatul lui Seneca. Chiar dacă a fost scris cu adevărat de Serenus, chiar dacă n-a fost, ceea ce pare cel mai probabil, rescris în bună măsură de Seneca, putem spune că face parte din însuși tratatul *De Tranquillitate*. Face parte din jocul lui Seneca și n-ar putea trece decît foarte greu, în mod indirect, drept o mărturie a ceea ce se petrece pe latura celui ghidat.

Dispunem totuși de cîteva documente care ne arată și fața cealaltă, cum ar fi corespondența dintre Fronto și Marcus Aurelius[20] [...*]. Dacă ne întrebăm de ce această corespondență n-a fost publicată, fiind practic inaccesibilă în Franța [...], înțelegem destul de ușor motivul: pentru că este, oricum am privi-o, destul de ciudată. Dacă vă interesează acest text, puteți consulta, din fericire, o ediție engleză, în seria editurii Loeb, unde aveți corespondența Fronto-Marcus Aurelius ce trebuie citită[21]. Și veți vedea de ce. Fronto (să ne amintim) este maestrul lui Marcus Aurelius[22]. Dar nu un maestru de filosofie, ci unul de retorică. Fronto era un retor și, așa cum știți, în primul capitol al *Cugetărilor* lui Marcus Aurelius sînt amintite toate persoanele cărora el le datorează ceva și care au fost, într-o oarecare măsură, modelele sale de existență, care au adus în viața lui anumite elemente din care el și-a alcătuit comportamentul și principiile de conduită. Există și un pasaj, foarte scurt de altfel, despre Fronto. Există o serie întreagă de portrete extrem de impresionante și de frumoase: faimosul portret al lui Antoninus, care este superb și care conține totodată și o mică teorie, nu atît asupra puterii imperiale, cît asupra personajului imperial[23]. Întîlnim deci dezvoltări ample, printre care și una foarte scurtă, o simplă evocare a lui Fronto, despre care se spune: Lui Fronto îi datorez faptul de a fi înțeles cîtă ipocrizie presupune exercițiul puterii și cît de „lipsiți de suflet" sînt aristocrații noștri[24]. Aceste două elemente ni-l arată pe Fronto ca pe o ființă plină de franchețe, în opoziție cu ipocrizia, lingușirea etc.; este tocmai

---

* Nu se aude decît: „...iar aceste documente demonstrează cît se poate de clar modul în care [...] ediția franceză la traducere, și care este corespondența lui Fronto cu Marcus Aurelius".

noțiunea de *parrhêsia*, asupra căreia voi reveni. Și, pe de altă parte, afecțiunea; afecțiune care este soclul pe care Marcus Aurelius și Fronto își dezvoltă relația. Am să vă citez așadar o scrisoare: scrisoarea, după părerea mea, cea mai caracteristică pentru ceea ce poate, pentru ceea ce putea fi direcția de conștiință privită din punctul de vedere al celui ghidat. Este vorba, în Cartea a IV-a a scrisorilor lui Marcus Aurelius, de scrisoarea a VI-a a acestuia către Fronto. Iată ce îi scrie[25]: „Ne simțim bine. Eu am dormit puțin, din pricina unui acces de febră, care totuși pare a se fi calmat. Mi-am petrecut așadar vremea, de la unsprezece noaptea pînă la trei dimineața, în parte citind *Agricultura* lui Cato, în parte scriind; din fericire, mai puțin ca ieri. Apoi l-am salutat pe tatăl meu și am înghițit apă îndulcită cu miere, dar numai pînă în gît, și după aceea am scuipat-o, astfel încît să-mi îndulcesc doar gîtul, nu să fac propriu-zis gargară; căci, sub autoritatea lui Novius și a altora, pot să folosesc cuvîntul «gargară». O dată gîtul refăcut, m-am alăturat tatălui meu. Am asistat la ofranda sa și apoi am mers să luăm masa. Ce crezi că am mîncat? Puțină pîine, în timp ce-i vedeam pe ceilalți înfulecînd stridii, ceapă și sardele foarte grase. După care am început să culegem strugurii; am asudat și am strigat din plin[26]. La ora șase ne-am întors acasă. Am studiat o vreme, tot fără să mănînc. După care am stat multă vreme de vorbă cu mama mea, care stătea întinsă pe pat [...][27]. În vreme ce vorbeam noi așa, certîndu-ne cine dintre noi îl iubește mai mult pe unul dintre voi [adică dacă Marcus Aurelius îl iubește mai mult pe Fronto decît o iubește mama lui Marcus Aurelius pe Gratia, fiica lui Fronto, cred; M.F.], a sunat discul și am fost anunțați că tatăl meu intrase în baie. Așa, am cinat după ce ne-am scăldat în teasc. Nu vreau să spun că am făcut baie în teasc, dar după ce ne-am spălat am cinat în teasc, ascultînd cu plăcere replicile vesele ale sătenilor. Întors acasă, mai înainte de a mă întoarce pe o parte pentru a dormi, îmi derulez în minte ce aveam de făcut (*meum pensum expliquo*) și-mi povestesc ziua iubitului meu învățător (*diei rationem meo suavissimo magistro reddo*). Acest învățător pe care, chiar cu prețul sănătății mele, al confortului meu fizic, aș vrea să-l doresc și să-mi pară rău că nu e lîngă mine mult mai mult decît o fac. Să fii fericit, iubite Fronto, tu, care ești *meus amor mea voluptas* (dragostea și desfătarea mea). Te iubesc"[28]. Asta e. În legătură cu acest text trebuie reamintit faptul că Fronto, așa cum vă spuneam, nu este maestru de filosofie. El nu este un filosof de profesie, ci un retor, un *philologos*, așa cum reamintește chiar în scrisoare mica remarcă filologică despre utilizarea cuvîntului „gargară". Prin urmare, această scrisoare nu trebuie plasată în interiorul unei relații profesionale și tehnice de direcție de conștiință. Ceea ce-i servește, de fapt, drept suport este prietenia, afecțiunea, tandrețea,

care, așa cum vedeți, joacă un rol major. Acest rol apare aici în întreaga lui ambiguitate, și rămîne greu de descifrat, de altfel, în celelalte scrisori, unde se vorbește tot timpul despre iubirea [lui Marcus Aurelius] pentru Fronto, despre dragostea lor reciprocă, despre faptul că se regretă unul pe celălalt atunci cînd sînt despărțiți, că își trimit sărutări pe gît etc.[29] Să reamintim faptul că Marcus Aurelius, în acel moment, trebuie să aibă între 18 și 20 de ani, și că Fronto este doar cu puțin mai vîrstnic decît el. Relație „afectivă": încă o dată, cred că ar fi total deplasat – vreau să spun: cu totul nepotrivit din punct de vedere istoric – să ne întrebăm cu privire la natura sexuală sau nu a acestei relații. Este o relație de afecțiune, o relație de dragoste, care implică, prin urmare, o grămadă de lucruri. Nu trebuie să remarcăm decît că aceste lucruri nu sînt niciodată spuse, descîlcite sau analizate în cadrul acestor afirmări repetate, intense, afective, de dragoste: „tu, dragostea mea, desfătarea mea". Or, dacă vom privi acum pe acest fond care, încă o dată, nu este un fond de relație filosofică, tehnică, ci o relație de afecțiune cu un „învățător", dacă vom privi, așadar, cum este compusă această scrisoare, vom vedea că este vorba pur și simplu despre o relatare foarte meticuloasă a unei zile, începînd cu momentul trezirii și pînă în clipa alunecării în somn. Este de fapt o relatare de sine prin intermediul relatării unei zile. Și care sînt elementele zilei descrise astfel, care sînt evenimentele pe care Marcus Aurelius le consideră pertinente pentru a-și înjgheba povestirea, pentru a-și povesti ziua lui Fronto? Foarte schematic, dar fără a falsifica lucrurile, cred că toate cele spuse în această scrisoare pot fi rînduite în trei categorii.

Mai întîi, amănuntele privind sănătatea, detaliile privitoare la regim. Relatarea începe cu o mică stare de febră și cu niște medicații. Or, astfel de indicații pot fi întîlnite de mai multe ori în scrisorile lui Seneca, unde el spune: Vai de mine, azi-noapte n-am dormit bine, am avut puțină febră. Sau: M-am trezit prost-dispus azi-dimineață, mi-era puțin greață, am avut frisoane etc. E vorba așadar de un tip tradițional de însemnare: consemnarea frisoanelor și a medicamentelor ingurgitate (a făcut gargară, a înghițit apă îndulcită cu miere etc.). În general, apar însemnări referitoare la somn. De exemplu: „am dormit pe o parte", ceea ce reprezintă un precept medico-etic important în acea epocă. A dormi pe spate înseamnă a te expune unor fantasme erotice; a dormi pe o parte reprezintă promisiunea unui somn cast. Însemnări referitoare la hrană: nu a mîncat decît pîine, pe cînd ceilalți mîncau... etc. Observații referitoare la baie și la diverse exerciții. Somn, trezire, hrană, baie, exerciții și, firește, medicații: exact elementele care, de la Hippocrate încoace, sînt caracterizate ca elemente ale regimului, ale regimului medical, ale regimului dietetic[30]. Marcus Aurelius dă prin urmare seamă de regimul său medical.

În al doilea rînd, el dă seamă de îndatoririle sale familiale și religioase. S-a alăturat tatălui său, a asistat la ofrandele acestuia, a stat de vorbă cu mama sa etc. Iar acestor îndatoriri familiale li se alătură, le pot fi alăturate, ocupațiile agricole. Marcus Aurelius descrie o viață de fermier. Și trebuie să înțelegem că această viață de fermier se află într-o relație directă cu un anumit număr de modele. Unul este citat, celălalt e implicit. Cel citat este tratatul *De Agricultura* al lui Cato[31]. Cato scrisese o carte de agricultură care era de fapt o carte de economie domestică în care se arăta comportamentul pe care trebuia să-l aibă, ce anume trebuia să fie, în epoca în care fusese scrisă, un proprietar agricol din Roma pentru a-și asigura prosperitatea, formarea etică cea mai bună, dar și binele cetății. Îndărătul acestui model trebuie să ne gîndim, firește, la însuși modelul textului lui Cato, adică la tratatul *Despre economie* al lui Xenofon[32], care, la rîndul lui, povestea cum trebuia să arate, în secolele V-VI, viața unui nobil de țară din Attica. Or, aceste modele sînt foarte importante. Evident că Marcus Aurelius, destinat să ajungă împărat, fiul adoptiv al lui Antoninus, nu avea deloc nevoie să ducă un astfel de trai: viața de nobil de țară nu era deloc modul lui normal de viață. Dar viața agricolă – și lucrul este cît se poate de clar începînd cu sfîrșitul Republicii, și mai cu seamă după instaurarea Imperiului – stagiul, oarecum, de viață agricolă constituia nu chiar o vacanță, ci un moment care trebuia rezervat în cadrul existenței pentru a avea tocmai un fel de reper în viața de zi cu zi, reper politico-etic. Căci în această viață la țară, într-adevăr, pe de o parte ești mai aproape de nevoile elementare și fundamentale ale existenței; dar și mai aproape, totodată, de modul arhaic, vechi de viață, acela al secolelor trecute, care trebuie să ne servească drept model. Apoi, în acest mod de viață ai posibilitatea de a practica un fel de *otium* cultivat. Ceea ce înseamnă că te consacri [și] unor exerciții fizice: observați că Marcus Aurelius se ocupă de culesul viei; culesul viei îi permite, de altfel, să asude și să strige din plin, exerciții care fac parte din regim. El duce, prin urmare, o viață de *otium* care comportă și exerciții fizice, dar îi lasă totodată suficient timp pentru a citi și a scrie. Putem deci vedea în acest stagiu la țară un fel de reactivare a vechiului model al lui Xenofon sau a vechiului model al lui Cato: model social, etic și politic care acum este reluat, dar numai cu titlu de exercițiu. Un fel de retragere împreună cu alții, dar pentru sine însuși și pentru o mai bună formare, pentru a progresa în travaliul asupra sieși, pentru a ajunge pînă la propriul tău sine. În asta constă, dacă vreți, aspectul de viață economică, în sensul pe care Xenofon îl dădea acestui termen, adică: relațiile familiale, activitatea stăpînului casei care trebuie să se ocupe de anturajul său, de ai săi, de bunurile sale, de servitorii săi etc. Tot acest peisaj este acum reutilizat, dar, repet, în scop de strict exercițiu personal.

Cel de-al treilea element care apare menţionat în această scrisoare îl constituie, bineînţeles, elementele privitoare la dragoste. În această discuţie despre dragoste, se discută despre o chestiune destul de ciudată, dat fiind că nu mai e vorba despre întrebarea tradiţională „Care este adevărata dragoste?"[33] – acea întrebare care punea, cum ştiţi, în joc cele patru elemente obişnuite: iubirea pentru băieţi sau iubirea pentru femei; iubirea care presupune o consumare sexuală sau nu? Această problemă, a adevăratei iubiri, nu apare menţionată aici. Este vorba, în schimb, de un fel de problemă individuală destul de ciudată, prin care se compară intensitatea, valoarea şi forma acestei iubiri – asupra naturii căreia ar fi, încă o dată, total himeric să ne propunem să discutăm – între doi bărbaţi (Fronto şi Marcus Aurelius) şi între două femei (mama lui Marcus Aurelius şi Gratia).

Corpul; anturajul şi casa; iubirea. Dietetică, economie, erotică. Iată care sînt cele trei mari domenii prin care se actualizează practica sinelui în acea epocă, cu, aşa cum vedem, o neîncetată trimitere de la unul la altul. Din preocupare pentru regim şi pentru dietetică se practică aşadar viaţa agricolă, se culege via etc., adică se participă la economie. Şi în interiorul relaţiilor de familie, adică în interiorul acelor relaţii care definesc economia, se va ajunge la problema iubirii. Primul punct îl constituie existenţa celor trei domenii: legătura, trimiterea foarte puternică, extrem de manifestă de la unul la altul, de la dietetică la economie şi de la economie la erotică. Iar, pe de altă parte, trebuie să ne aducem aminte că aceste trei elemente le întîlnirăm deja, dacă vă aduceţi aminte, într-un pasaj din *Alcibiade*. Vă amintiţi, desigur, că, la un moment dat, Socrate tocmai reuşise să definească în ce consta sinele de care trebuie să ne preocupăm. Şi arătase că acest sine de care trebuie să ne preocupăm este sufletul. Or, pornind de la această definiţie, el spusese: Dacă de suflet trebuie aşadar să ne ocupăm, înseamnă că preocuparea de sine nu este preocuparea faţă de corp, nici preocuparea faţă de bunuri şi nici preocuparea amoroasă, cel puţin aşa cum cei îndrăgostiţi de Alcibiade, urmăritorii lui, o concep. Altfel spus, preocuparea de sine fusese, în acest text al lui Platon, în intervenţia lui Socrate, total deosebită de preocuparea faţă de corp (adică de dietetică), de preocuparea pentru bunuri (adică de economie) şi de preocuparea pentru iubire (adică de erotică). Acum însă aceste trei domenii (dietetica, economia şi erotica) sînt, dimpotrivă, reintegrate, dar numai ca suprafaţă de reflexie: ca o ocazie, într-o oarecare măsură, pentru eu de a se pune la încercare, de a se exersa, de a dezvolta practica de sine însuşi, care reprezintă regula sa de existenţă şi, totodată, ţelul său. Dietetica, economia şi erotica apar prin urmare ca domeniile de aplicaţie ale practicii de sine.

Iată, cred eu, ce se poate deduce din conţinutul ca atare al scrisorii, dar firesc că nu putem încheia aici comentariul acestei scrisori

fără a reveni la rîndurile în care se spune: „Întors acasă, mai înainte de a mă întoarce pe o parte pentru a dormi, îmi derulez în minte ce aveam de făcut și-mi povestesc ziua iubitului meu învățător, pe care îmi pare rău că nu-l am alături de mine etc.". Despre ce este vorba? Întors acasă, Marcus Aurelius stă să adoarmă și înainte de a se întoarce pe o parte, adică de a lua poziția adecvată pentru somn, își „derulează în minte ce avea de făcut". Este, evident, examenul de conștiință, așa cum îl descrisese Seneca. Iar aceste două pasaje (cel din *De Ira* și cel al lui Marcus Aurelius) sînt extraordinar de apropiate unul de altul. Seneca, vă amintiți, spunea: În fiecare seară sting lampa, și cînd nevasta mea a tăcut, mă reculeg în forul meu interior și dau seamă de ziua mea (folosește exact aceeași expresie: „dă seama"[34]). Iar în alt text – din păcate, n-am putut să regăsesc referința ieri seară, dar n-are nici o importanță – Seneca amintește necesitatea de a ne derula, din cînd în cînd, în fața propriilor ochi, ruloul (*volumen*) vieții și al timpului care s-a scurs[35]. Ei bine, tocmai o astfel de derulare a datoriei, a ceea ce aveam de făcut și a modului în care am făcut-o, tocmai așa ceva face aici Marcus Aurelius, în această evocare. Își derulează îndatoririle, derulează cartea zilei în care se aflau înscrise lucrurile pe care le avea de făcut, carte care este, fără îndoială, cartea memoriei sale, nu una în care scrisese cu adevărat, chiar dacă ar fi putut fi și asta, dar nu are prea mare importanță. Esențială, dacă vreți, indiferent dacă ține de memorie sau de lectură, este tocmai această trecere în revistă a zilei trecute, trecere în revistă absolut obligatorie la sfîrșitul zilei, în clipa alunecării în somn, și care permite întocmirea unui bilanț al lucrurilor care trebuiau făcute, al celor care au fost făcute și al modului în care au fost făcute, în comparație cu modul în care ar fi trebuit să fie făcute. Și despre toate acestea dai seamă. Și dai seamă în fața cui? Ei bine, în fața celui numit, în scrisoare, „iubitul meu învățător". Observați că avem de-a face cu o traducere exactă a principiului de bază al examenului de conștiință. Căci ce este, pînă la urmă, această scrisoare? Scrisoarea în sine, scrisă a doua zi dimineață, nu este altceva decît ceea ce Marcus Aurelius a făcut cu o seară înainte, înainte de a adormi, cînd a derulat *volumen*-ul propriei sale zile. Și-a recapitulat ziua și a derulat-o. A făcut acest lucru seara pentru el însuși, și o face acum dimineața, scriindu-i lui Fronto. Observați prin urmare că avem de-a face aici cu un exemplu foarte interesant al modului în care direcția de conștiință devenea, era pe cale de a deveni, devenise, fără îndoială, deja de ceva vreme, o experiență, o experiență absolut normală și absolut naturală. În fața unui prieten foarte drag, a unui prieten cu care ai relații afective atît de intense, îți faci examenul de conștiință. Îl iei ca director de conștiință, și este foarte normal să-l iei ca director de conștiință chiar și în afara

calificării lui ca filosof – iar Fronto nu este un filosof – pur și simplu pentru că-ți este prieten. Iar tu însuți ai față de tine însuți (față de ziua care s-a scurs, față de activitatea depusă, față de distracțiile pe care ți le-ai îngăduit) această atitudine, această poziție a cuiva care va trebuie să dea seamă de toate acestea în fața altcuiva, și care își trăiește ziua ca putînd să fie, și ca trebuind oricum să fie înfățișată, prezentată, oferită, descifrată în fața cuiva străin, diferit – care va fi așadar ce? Vom vedea mai tîrziu: judecător sau inspector, profesor etc. Aș fi vrut să vă spun însă altceva, dar din păcate s-a făcut tîrziu. Prin această dezvoltare a practicii de sine, prin faptul că practica de sine devine astfel un soi de relație socială – dacă nu universală, firește, cel puțin oricînd posibilă între indivizi, chiar cînd aceștia nu se află într-o relație profesor de filosofie-elev –, se dezvoltă, după părerea mea, ceva cu totul nou și deosebit de important, o nouă etică, dar nu atît a limbajului sau a discursului în general, cît a raportului verbal cu Celălalt. Iar această nouă etică a raportului verbal cu Celălalt este tocmai cea pe care o desemnează noțiunea fundamentală de *parrhêsia*. *Parrhêsia*, pe care ne-am obișnuit s-o traducem prin „franchețe", este o regulă a jocului, un principiu de comportament verbal pe care trebuie să-l avem față de celălalt în practica direcției de conștiință. Atunci tocmai asta voi începe, data viitoare, să vă explic (această *parrhêsia*), mai înainte de a vedea cum și sub ce formă se tehnicizează această relație verbală cu celălalt în cadrul direcției de conștiință.

Note

1. Cea de-a doua sofistică își datorează existența culturală textului intitulat *Viețile sofiștilor*, aparținînd lui Philostratos din Lemnos (începutul secolului al III-lea). Sofiștii, la fel ca în vechile fresce zugrăvite de Platon, sînt aceiași oratori și profesori rătăcind din oraș în oraș și vînzînd lecții de înțelepciune. Comparația se oprește însă aici, căci sofiștii din cel de-al doilea „val" se împrăștie (în loc să se mai concentreze la Atena) și se produc în amfiteatre și în auditorium-uri (mai mult decît în casele unor particulari înstăriți). În plus, „cea de-a doua sofistică încarnează mai mult decît oricare alt gen compromisul istoric dintre cultura greacă și puterea romană", dat fiind că sofistul poate fi văzut uneori „încercînd să împace pe loc conflictele care putea să se iște cu guvernatorul local și predicînd cetăților o concordie conformă cu dorințele romanilor" (*Histoire de la littérature grecque*, s. dir. S. Saïd, Paris, PUF, 1997). Mai trebuie remarcat, în sfîrșit, și faptul că vechiul complex al sofiștilor față de filosofie pare a se fi inversat în comparație cu perioada ateniană: în *Disertațiile* sale, Ælius Aristide respinge cu putere condamnarea de către Platon a retoricii (*Gorgias*), așezînd mai presus de orice învățătura formală a retorului. Superioritatea retoricii este asumată și revendicată,

filosofia fiind cea care începe atunci să treacă drept un joc inutil şi incert. Despre această a doua sofistică, *cf.* : G. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1969 ; G. Anderson, *The Second Sophistic : A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London, Routledge, 1993 ; B. Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995 (*cf.*, în această din urmă lucrare, relaţia stabilită între cea de-a doua sofistică şi apariţia romanului grec).

2. „Iată de ce nu de oratori se temeau mai ales Cezarii ; filosofii li se păreau mult mai suspecţi, şi îi priveau ca pe nişte adevăraţi duşmani ai Imperiului. Începînd cu Tiberius, împotriva lor s-a organizat o adevărată persecuţie, care a continuat fără întrerupere pînă la Antonini. Filosofii au fost deseori loviţi izolat, şi uneori chiar în masă : sub Nero, sub Vespasian, sub Domiţian, toţi au fost exilaţi din Roma şi din Italia. Dar ce făcuseră pentru a-şi atrage aceste măsuri atît de aspre ? Treceau ca fiind nemulţumiţi de noul regim şi manifestînd regrete faţă de cel trecut. Erau acuzaţi că îşi iau ca modele [...] pe republicanii cei mai tranşanţi" (G. Boissier, *L'Opposition sous les Césars*, Paris, Hachette, 1885, p. 97). *Cf. supra*, cursul din 27 ianuarie, prima oră, nota 44, referitoare la opoziţia stoico-republicană faţă de Cezari.

3. J.-M. André, *Recherches sur l'*Otium *romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1962, şi *Mécène. Essai de biographie spirituelle*, ed. cit.

4. Despre Principat ca nou mod de organizare a puterii la Roma începînd cu Augustus, *cf.* J. Béranger, *Recherches sur les aspects idéologiques du Principat*, Basel, F. Reinhardt, 1953.

5. Foucault nu va avea timp să abordeze această problemă, şi doar în unele dintre dosarele pregătitoare (cum ar fi cel intitulat „Raporturi sociale") poate fi întîlnit un studiu amănunţit asupra raportului preocupare de sine/îndatoriri civice, studiu care se sprijină pe trei referinţe esenţiale : Plutarh, Dion din Prusa şi Maxim din Tir.

6. *Cf.* dialogul *Filosofii la mezat* (ed. cit.), prezentat în cursul din 20 ianuarie, prima oră.

7. Plinius cel Tînăr, *Scrisori*, în *Opere complete*, trad. Liana Manolache, Bucureşti, Ed. Univers. 1977 [în continuare, toate trimiterile se vor face la această ediţie], I, 10 („C. Plinius către iubitul său Attius Clemens [Elogiul filosofului Euphrates]"), pp. 42-44. *Cf.* analiza acestui text în *Preocuparea de sine*, *op. cit.*, p. 342.

8. Euphrates din Tir, filosof stoic din secolul I e.n., a fost elevul lui Musonius Rufus. Philostratos îl prezintă ca pe un personaj nu prea simpatic : republican îndoielnic, mare linguşitor şi spirit meschin. Se ştie că a fost nevoit să se exileze la începutul anilor 70, atunci cînd Vespasian i-a izgonit pe filosofi din Roma. În sfîrşit, Apuleius povesteşte că s-a sinucis la vîrsta de 90 de ani, nu înainte însă de a-i fi cerut permisiunea împăratului Hadrianus.

9. Filostrat, *Viaţa lui Apollonios din Tyana*, trad. M. Alexianu, Iaşi, Ed. Polirom, 1997 (despre confruntarea dintre cei doi bărbaţi, *cf.* Cartea a V-a, cap. XXXIII-XXXVIII, pp. 160-162 : Euphrates, care-şi afirmă adeziunea la dogmele stoice, nu recunoaşte ca ghid decît imanenţa naturală, făcîndu-se apărătorul democraţiei şi al libertăţii politice, în vreme ce Apollonios din Tyana – de şcoală platonică – îndeamnă la

învăţături suprasensibile, afirmîndu-şi adeziunea faţă de ordinea imperială, în care vede un garant al proprietăţii şi al securităţii).
10. Plinius cel Tînăr, *Scrisori*, ed. cit., Scrisoarea 10, 2 (p. 42).
11. *Cf.* Seneca, *Despre binefaceri*, II, XV, 1-2 şi XVIII, 3-5 (*cf.*, pentru o tematică asemănătoare, şi Cicero, *Laelius de Amicitia*, XVII, 63). Asupra acestui punct delicat din mentalitatea romană, vezi introducerea lui P. Veyne (Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, ed. cit., pp. 391-403) la tratatul *Despre binefaceri*.
12. În întreg pasajul care urmează, Foucault rezumă descrierea realizată de Plinius în paragrafele 5-8 (*Scrisori*, p. 44).
13. „...şi aceasta este o latură a filosofiei, şi încă cea mai lăudabilă – să îndeplineşti o funcţie publică..." (*id.*, § 10, p. 44).
14. *Consolation à Helvia*, *Consolation à Polybius*, în Sénèque, *Dialogues*, t. III, trad. R. Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1923.
15. *Cf.* cursul din 20 ianuarie, prima oră, *supra*, nota 24 de la acest curs, referitoare la relaţia dintre Serenus şi Seneca.
16. Este vorba de tratatul *De Constantia sapientis* (*Despre constanţa înţeleptului*), în Seneca, *Opere filosofice alese*, ed. cit., pp. 33-40.
17. *Cf.* cursul din 20 ianuarie, prima oră, *supra*, nota 26 de la acest curs, referitoare la relaţia dintre Lucilius şi Seneca.
18. Născut în Cheroneea (în jurul anului 46), într-o familie înstărită şi cultivată, Plutarh îşi începe ucenicia cu o serie de călătorii culturale (Atena, Efes, Smirna, Alexandria), din care extrage un impresionant bagaj filosofic, retoric şi ştiinţific. Merge de două ori (sub Vespasian şi sub Domiţian) la Roma pentru a ţine nişte conferinţe care se bucură de mare succes, succes care face din el un director de conştiinţă foarte apreciat şi căutat. În anii 90 se întoarce şi se stabileşte în oraşul său natal, unde practică filosofia şi îşi redactează cea mai mare parte a operei. Prefeţele la tratatele sale demonstrează cît se poate de clar că interlocutorii săi sînt fie persoane apropiate (membri ai familiei sau prieteni), fie demnitari greci sau romani.
19. Această expunere acoperă primul capitol al tratatului (Seneca, *Despre liniştea sufletului*, trad. Svetlana Sterescu, ed. cit., pp. 73-77). Pentru analiza lui Foucault la răspunsul dat de Seneca, *cf.* prima oră a cursului de faţă.
20. *Cf. Preocuparea de sine*, pp. 345-346.
21. *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Aurelius Antoninus*, trad. C.R. Haines, London, Loeb Classical Library, 1919-1920.
22. *Cf.* cursul din 20 ianuarie, ora a doua, *supra*, nota 3 (la acest curs), despre Fronto.
23. Marcus Aurelius, *Către sine*, Cartea I, 16 (pp. 75-78). *Cf. Preocuparea de sine*, p. 370.
24. „De la Fronto, am învăţat să cunosc răutatea, perversitatea şi făţărnicia tiranilor, să-mi dau seama că, priviţi în general, cei numiţi de noi patricieni devin din ce în ce mai lipsiţi de suflet" (Marcus Aurelius, *Către sine*, Cartea I, 11, p. 73).
25. Foucault urmează aici literal o veche traducere, aparţinîndu-i lui A. Cassan (*Lettres inédites de Marc Aurèle et de Fronton*, Paris, A. Levavasseur, 1830, t. I, livre IV, lettre VI, pp. 249-251).

26. Foucault lasă aici deoparte sfîrşitul frazei: „...şi am lăsat, cum spune un autor, să atîrne de bolţile de viţă cîţiva supravieţuitori ai culesului" (*id.*, p. 251).
27. Foucault nu citeşte începutul dialogului care se leagă între Marcus Aurelius şi mama sa: „Iată ce spuneam: Ce crezi că face Fronto al meu la ora asta? Ea: Dar ce crezi că face Gratia mea? – Cine? am întrebat. Sălbăticiunea noastră drăgălaşă, micuţa noastră Gratia?"
28. De fapt, ultima frază a scrisorii este aceasta: „Ce legătură este între tine şi mine? Iubesc un absent (*Quid mihi tecum est? Amo absentem*)".
29. Putem totuşi să precizăm aici că sărutul între bărbaţi era uzual sub Imperiu, inclusiv pe gură; el avea, de altfel, o valoare ierarhică: un plebeu nu sărută decît mîna unui mai-mare, doar între mai-mari se obişnuieşte sărutul pe gură sau pe piept. Ceea ce, în cazul pasajului nostru, înseamnă că fusese abolită orice superioritate ierarhică între Marcus Aurelius şi preceptorul său. *Cf.* L. Friedländer, *Sittengeschichte Roms*[9], Leipzig, 1919, t. I, pp. 93-94, şi A. Alföldi, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, pp. 27, 41-42, 64 (îi datorez aceste indicaţii lui P. Veyne).
30. *Cf.* analiza lui Foucault la tratatul hippocratic *Despre dietă*, în *Practicarea plăcerilor*, *op. cit.*, pp. 193-199.
31. Caton, *De l'agriculture*, trad. R. Goujard, Paris, Les Belles Lettres, 1975.
32. Xenofon, *Despre economie*, trad. Grigore Tănăsescu, ed. cit.
33. Aluzie la *Banchetul* lui Platon ca text întemeietor; *cf.* capitolul „Adevărata iubire", în *Practicarea plăcerilor*, pp. 271-283.
34. *De la colère* [*Despre mînie*], III, XXXVI, în Sénèque, *Dialogues*, t. I, trad. A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1922, pp. 102-103. Pentru un studiu mai aprofundat asupra acestui text, *cf.* cursul din 24 martie, ora a doua, şi seminarul despre „Tehnicile sinelui" [*Techniques de soi*] ţinut la Universitatea din Vermont în octombrie 1982 (*Dits et Écrits*, *op. cit.*, IV, n° 363, pp. 797-799).
35. Referinţă intruvabilă. Nici un text al lui Seneca nu corespunde acestei descrieri.

Cursul din 3 februarie 1982

Prima oră

Comentariile neoplatonice ale dialogului Alcibiade: *Proclus şi Olympiodorus. – Disocierea neoplatonică a politicului de cathartic. – Studierea legăturii dintre preocuparea de sine şi preocuparea pentru alţii la Platon: finalitate; reciprocitate; implicare esenţială. – Situaţia în secolele I-II: autofinalizarea sinelui. – Urmări: arta filosofică de a trăi supusă principiului conversiunii; dezvoltarea unei culturi a sinelui. – Semnificaţia religioasă a ideii de mîntuire. – Semnificaţiile noţiunilor de* sôtêria *şi* salus.

Data trecută lăsasem neabordată, din lipsă de timp, analiza unei noţiuni deosebit de importante, după mine, în practica sinelui, în tehnologia subiectului: noţiunea de *parrhêsia*, înţeleasă *grosso modo* ca francheţe, deschidere a inimii, a gîndirii etc. Voiam să încep prin a relua puţin această chestiune, după care, din mai multe motive, aş prefera să revin asupra ei ceva mai tîrziu, atunci cînd va fi vorba ceva mai precis despre o serie de tehnici ale subiectului în această filosofie, în această practică, în această cultură din secolele I-II, cînd va fi vorba mai cu seamă despre problema ascultării şi a raportului maestru-discipol. Am să fac lucrul acesta atunci. Şi, oricum, cineva mi-a pus o întrebare. Din păcate, întrebările nu apar prea des, poate pentru că nu prea avem ocazia să ne întîlnim, să comunicăm. Oricum însă, am primit o întrebare la care aş vrea să răspund, deoarece cred că-mi va servi destul de bine ca introducere pentru cursul pe care mi l-am propus azi.

Întrebarea este pur şi simplu aceasta: de ce m-am oprit tocmai asupra dialogului *Alcibiade*, care nu ocupă, de obicei, pentru cercetători, un loc prea important în opera lui Platon? De ce am luat acest dialog ca reper, şi nu doar pentru a vorbi despre Platon, ci, pînă la urmă, pentru a pune în perspectivă un întreg versant al filosofiei antice? Aveam, tocmai, de ceva vreme, intenţia de a mă referi la două sau trei texte tîrzii dar, cred eu, lămuritoare în privinţa acestei probleme a dialogului *Alcibiade* şi a locului pe care-l ocupă în gîndirea antică. Voi face aşadar o rocadă. În loc să vă vorbesc despre

parrhêsia acum şi despre comentatorii neoplatonici mai tîrziu, aş vrea să atac imediat această problemă a comentariilor neoplatonice la dialogul *Alcibiade*. Cunoaşteţi faptul că o dată cu marea reîntoarcere a neoplatonismului în cultura, în gîndirea, în filosofia antică – în mare, începînd din secolul al II-lea – s-au pus un număr de probleme, în special aceea a sistematizării operelor lui Platon. Să spunem, pe scurt, problema editării lor: a editării lor într-o formă şi într-o ordine astfel încît problemele filosofice să poată fi abordate succesiv, la locul potrivit, ca să ducă la constituirea unui ansamblu în acelaşi timp închis în el însuşi şi utilizabil în învăţămînt şi pedagogie. Această problemă a clasificării operelor lui Platon a fost atunci abordată de un anumit număr de comentatori, şi îndeosebi de Proclus şi de Olympiodorus[1]. Or, ambii aceşti comentatori, referitor la locul care se cuvine acordat dialogului *Alcibiade* pe care l-am luat ca punct de plecare, cad de acord că el trebuie aşezat în fruntea operelor lui Platon, că prin el trebuie abordată studierea lui Platon sau a platonismului, şi prin asta chiar studierea filosofiei în genere. Trei mari principii le permit într-adevăr lui Proclus şi lui Olympiodorus să-i acorde lui *Alcibiade* primul loc, locul iniţial, să-l plaseze întrucîtva ca o propilee a filosofiei. În primul rînd, în opinia lor *Alcibiade* reprezintă însuşi rezumatul filosofiei lui Platon. În al doilea rînd, el reprezintă introducerea primă şi solemnă în filosofie a principiului lui *gnôthi seauton*, înţeles ca o condiţie preliminară a practicii filosofice. Şi, în sfîrşit, ei văd în acest dialog prima apariţie a conectării dintre politic şi cathartic. Să revenim acum puţin asupra acestor puncte. Vă semnalez oricum mai întîi faptul că nu v-aş fi spus toate acestea dacă Festugière n-ar fi scris un articol foarte interesant despre clasificarea operelor lui Platon la neoplatonici şi dacă n-ar fi selectat principalele texte. E un articol apărut nu mai ştiu unde, dar pe care-l puteţi găsi în *Studii de filosofie greacă*[2]. O serie întreagă de texte sînt citate acolo.

Textul lui Proclus[3] (deci, secolul al V-lea) referitor la clasificarea operelor lui Platon: „Acest dialog [spune el vorbind despre *Alcibiade*; M.F.] reprezintă principiul întregii filosofii [*arkhê hapasês philosophias*: începutul, sursa filosofiei; M.F.], aşa cum este tocmai cunoaşterea de noi înşine [aşa cum cunoaşterea de noi înşine – *gnôthi seauton* – reprezintă condiţia pentru a putea începe să filosofăm, şi *Alcibiade* este însuşi principiul filosofiei; M.F.]. Iată de ce nenumărate consideraţii logice sînt răspîndite în el şi pătrunse în tradiţie, şi iată de ce atîtea consideraţii morale ce contribuie la ancheta noastră asupra eudemoniei îşi află în el limpezirea, nenumărate doctrine capabile să ne conducă în studierea naturii şi chiar a adevărului despre înseşi fiinţele divine sînt expuse sumar în el, pentru a concentra în acest dialog, ca într-un model, una şi aceeaşi schiţă generală şi

atotcuprinzătoare a întregii filosofii, schiță care ni se dezvăluie tocmai prin această primă întoarcere spre noi înșine"[4]. Text interesant, în primul rînd pentru că vedem operîndu-se în el o distincție care nu este absolut deloc platonică, care a fost introdusă ulterior și care corespunde perfect modului în care era privit învățămîntul și repartizarea filosofiei în epoca elenistică, imperială, și în epoca Antichității tîrzii. Se operează așadar o distincție între: considerații logice; considerații morale; doctrinele naturii; adevărurile despre ființele divine. Logica, morala, studiul naturii, teologia – sau discursul despre divin – sînt cele patru elemente de bază în care se împarte filosofia. Și atunci deci Proclus presupune că aceste patru elemente se găsesc împrăștiate, în același timp prezente și oarecum ascunse cu discreție în textul lui *Alcibiade*, dar că toate aceste elemente sînt prezentate pornind de la ceea ce trebuie să fie fundamentul lor, și anume întoarcerea noastră asupra propriului nostru sine. Această schiță a filosofiei ni se dezvăluie așadar tocmai datorită acestei prime întoarceri asupra noastră înșine. Să ne întoarcem asupra noastră înșine, să devenim conștienți de ceea ce sîntem, și vom vedea, prin chiar această întoarcere, începînd să se desfășoare ceea ce trebuie să fie cunoașterea filosofică. „Și din acest motiv, mi se pare [adaugă Proclus; M.F.], îi acordă divinul Iamblichos dialogului *Alcibiade* rangul întîi între cele zece dialoguri în care se concentrează, după el, filosofia lui Platon [trimitere la un text pierdut al lui Iamblichos[5], care pare a semnala că încă înainte de Proclus, așadar, și de apariția acestei probleme a clasificării operelor platoniciene, *Alcibiade* era considerat primul dintre dialogurile lui Platon, oricum cel care se cuvenea așezat în fruntea dialogurilor lui Platon; M.F.]"[6].

Olympiodorus, în alt comentariu, spune despre *Alcibiade*: „Cît despre poziția acestuia [a dialogului *Alcibiade*; M.F.], trebuie spus că el trebuie așezat în fruntea tuturor dialogurilor platoniciene. Căci, așa cum spune Platon în *Phaidros*, este absurd să te ignori tocmai pe tine însuți dacă aspiri să cunoști tot restul. În al doilea rînd, doctrina socratică se cuvine abordată socratic: or, se spune, tocmai prin intermediul preceptului «cunoaște-te pe tine însuți» a ajuns Socrate la filosofie. Trebuie să considerăm de altfel că acest dialog seamănă cu o propilee, și că, tot așa cum propileea precedă adyton-ul templului, și *Alcibiade* trebuie comparat cu o propilee, iar *Parmenide* cu un adyton"[7]. Așa cum vedeți, Olympiodorus face din *Alcibiade* propileea și din *Parmenide* însuși miezul filosofiei platonice. Și, de asemenea, și la fel de explicit, că el face din „cunoaște-te pe tine însuți", care este așadar formulat în *Alcibiade*, nu doar temelia întregii cunoașteri filosofice, ci însuși modelul practicii celui care vrea să filosofeze. Trebuie, spune el, „să abordăm socratic doctrina socratică", adică să reproducem noi înșine, pentru a ne iniția în

filosofia lui Socrate și a lui Platon, demersul socratic. Și doar cu prețul acestui travaliu exercitat asupra noastră înșine, sub forma cunoașterii de sine, vom putea înainta pe calea cunoașterii filosofice. Acest lucru ne conduce spre cel de-al treilea element despre care voiam să vă vorbesc, și care ne va servi direct ca introducere: problema distincției între politic și cathartic. Același Olympiodorus, într-adevăr, și tot în comentariul la *Alcibiade*, spune așa: „Dat fiind că țelul acestui dialog [*Alcibiade*; M.F.] este cunoașterea de sine, nu după corp, nu după obiectele exterioare – titlul său este, de fapt, *Alcibiade, sau Despre natura omului* [ceea ce dovedește că încă de pe vremea lui Olympiodoros acest subtitlu, evident neplatonic, fusese deja adăugat titlului de *Alcibiade*; M.F.] –, ci după suflet; și nu după sufletul vegetativ, după cel nerațional, ci după cel rațional; și cunoscându-ne pe noi înșine după acest suflet nu în măsura în care acționăm în mod cathartic, teoretic, teologic sau teurgic, ci în mod politic"[8]. Iar ceva mai departe (de data aceasta în comentariul la *Gorgias*), el spune: „Dintr-o dată se dezvăluie de asemenea și suita dialogurilor. După ce am aflat, într-adevăr, în *Alcibiade*, că sîntem suflet și că acest suflet e rațional, trebuie să ne perfecționăm atît virtuțile politice, cît și pe cele cathartice. Pentru că trebuie să știm mai întîi ceea ce privește politica, în mod obligatoriu acest dialog (*Gorgias*) trebuie explicat după celălalt (*Alcibiade*), iar după acestea *Phaidon*, dat fiind că se ocupă de virtuțile cathartice"[9]. Or, eu cred că avem aici un punct extrem de important pentru întreaga istorie, în fond, a acestei tradiții a lui *gnôthi seauton*, și prin urmare a dialogului *Alcibiade*, în tradiția platonică, dar și în gîndirea antică în ansamblu. Și anume: în dialogul *Alcibiade*, care stabilește așadar principiul lui „cunoaște-te pe tine însuți", apare germenul marii diferențieri care trebuie să existe între elementul politicului (adică principiul „cunoaște-te pe tine însuți" ca introducere la un anumit număr de principii și de reguli capabile să-i permită individului să fie sau cetățeanul care se cuvine, sau conducătorul potrivit) și, pe de altă parte, un „cunoaște-te pe tine însuți" ce impune o serie de operații prin intermediul cărora subiectul trebuie să se purifice și să devină capabil, în propria sa natură, de a se intra în contact cu elementul divin și de a recunoaște în el însuși elementul divin. *Alcibiade* se află așadar la originea acestei bifurcări. Iar în clasificarea, sau mai exact în înlănțuirea optimă pe care Olympiodoros o propune referitor la dialogurile lui Platon, el plasează prin urmare dialogul *Alcibiade* în punctul de pornire. Cu o latură care ar merge în direcția politicului, *Gorgias* succedînd, prin urmare, lui *Alcibiade*. Și, pe de altă parte, dimensiunea catharticului, a purificării de sine, iar pe această latură urmează *Phaidon*. După Olympiodoros, seria ar trebui să fie deci aceasta: *Alcibiade*, *Gorgias* pe filiera politică, *Phaidon* pe filiera cathartică.

[Să reluăm acum aceste elemente.] În primul rînd, privilegiul lui „cunoaște-te pe tine însuți" ca însăși temelie a filosofiei, cu absorbția, așa cum puteți observa, în această tradiție neoplatonică, a preocupării de sine în forma cunoașterii de sine. Deci, mai întîi: privilegiu al lui „cunoaște-te pe tine însuți" ca formă prin excelență a preocupării de sine; în al doilea rînd, tema conform căreia acest „cunoaște-te pe tine însuți" reprezintă o introducere în politic; în al treilea rînd, tema conform căreia același „cunoaște-te pe tine însuți" introduce deopotrivă și într-o cathartică. În fine, al patrulea lucru: faptul că între politic și cathartic se pun un anumit număr de probleme. Raportul dintre cathartic și politic ridică, în tradiția neoplatonică, o anumită problemă. Dacă pentru Platon – așa cum vă voi demonstra imediat – nu există, de fapt, nici o diferență de economie între procedura cathartică și calea politicului, în tradiția neoplatoniciană în schimb observăm că cele două tendințe s-au disociat și că utilizarea lui „cunoaște-te pe tine însuți" în scop politic și utilizarea lui „cunoaște-te pe tine însuți" în scop cathartic – sau, altfel spus, folosirea preocupării de sine în scop politic și folosirea preocupării de sine în scop cathartic – nu mai coincid, constituind o bifurcație în fața căreia omul trebuie să aleagă. Așa stau așadar lucrurile în ceea ce privește modul în care – în cel puțin una dintre tradițiile filosofiei grecești: platonismul și neoplatonismul – era reașezat dialogul *Alcibiade* și felul în care i se atribuia o importanță inițiatoare și întemeietoare. Să revenim atunci puțin asupra acestor lucruri, mai exact asupra problemei „preocupare de sine" și „cunoaștere de sine" (care, încă o dată, nu sînt identice, ci sînt identificate în tradiția platonică), ca și asupra problemei „cathartic" și „politic", care la Platon sînt identificate, dar încetează a mai fi astfel în tradiția platonică și neoplatonică.

Aș dori să reamintesc o serie de lucruri pe care le-am spus despre *Alcibiade* în primul curs. Vă amintiți, desigur, că în acest dialog era vorba de a arăta că Alcibiade trebuia să se preocupe de el însuși. Știți de ce trebuia el să se preocupe de el însuși, în ambele sensuri ale întrebării „de ce"? Atît pentru că nu știa în ce anume consta, de fapt, binele cetății, cît și pentru că nu știa în ce consta armonia dintre cetățeni. Și, pe de altă parte, pentru a putea să guverneze cetatea, pentru a se putea ocupa așa cum trebuie de concetățenii săi. El trebuia așadar să se ocupe de el însuși pentru a se putea ocupa de ceilalți. Și vă mai amintiți cu siguranță, v-am semnalat acest lucru, că la sfîrșitul dialogului, Alcibiade se angaja să se „ocupe" (*epimeleisthai*). El preia cuvîntul folosit de Socrate. Spune: Am înțeles, mă voi ocupa. Dar de ce anume? Ei bine, el nu spune: Mă voi ocupa de mine însumi; spune: Mă voi ocupa de *dikaiosunê* (de dreptate). Inutil să vă mai amintesc că, la Platon, această noțiune are un dublu cîmp de aplicație: sufletul și cetatea[10]. În momentul cînd Alcibiade,

urmînd sfatul lui Socrate, va începe să se ocupe, dacă își va ține promisiunea, de dreptate, pe de o parte el se va ocupa de propriul său suflet, de ierarhia interioară a sufletului său, de ordinea și de subordonarea care trebuie să domnească între părțile sufletului său, iar pe de altă parte, prin chiar acest fapt, el va deveni totodată capabil să vegheze asupra cetății, să-i apere legile, constituția (*politeia*), să echilibreze așa cum trebuie raporturile juste dintre cetățeni. Preocuparea de sine este prin urmare, de-a lungul întregului acest text, clar instrumentală în raport cu preocuparea pentru alții. Iar dovada că acesta este cu adevărat raportul definit în *Alcibiade* o vom găsi într-o altă imagine, oarecum negativă, oricum mai tîrzie și deja obosită a lui Alcibiade: Alcibiade cel din *Banchetul*. El apare dintr-o dată în mijlocul invitaților care stau de vorbă, deja puțin îmbătrînit și, în tot cazul, beat criță. Îi aduce elogii lui Socrate și, chiar dacă vrăjit încă de lecțiile lui Socrate, deplînge, regretă faptul că nu le-a dat ascultare. Și spune: În ciuda faptului că am mari lipsuri, continuu să nu mă preocup totuși de mine însumi (*epimeleisthai emautou*), chiar dacă mă ocup de treburile atenienilor[11]. Fraza aceasta este în mod vădit un ecou la tema din *Alcibiade* însuși. În dialogul *Alcibiade*, el se angajase să se ocupe de el însuși pentru a putea să se ocupe de cetățeni, așezînd noțiunea de *dikaiosunê* în chiar centrul preocupării sale. Dar pînă la urmă s-a ocupat de cetățeni fără a se ocupa și de el însuși. Nu știe prin urmare ce este *dikaiosunê* etc. Și toate dramele și catastrofele lui Alcibiade cel real sînt schițate în această distanță dintre promisiunea făcută în *Alcibiade* și beția din *Banchetul*.

Se poate spune că, în general la Platon, legătura dintre preocuparea de sine și preocuparea față de alții se stabilește în trei feluri. Sau, altfel spus, pentru a reveni la ce vă spuneam adineauri, la Platon cunoașterea de sine este un aspect, un element, o formă – capitală, desigur, dar numai o formă – a imperativului fundamental și general al lui „îngrijește-te de tine însuți". Neoplatonismul avea să răstoarne acest raport. Invers însă, la Platon, catharticul și politicul nu sînt diferențiate unul de celălalt. Sau, mai degrabă, același demers va fi fiind deopotrivă cathartic și politic. Și aceasta în trei moduri diferite. Pentru că ocupîndu-te de tine însuți – ceea ce tocmai v-am spus – devii capabil să te ocupi și de alții. Există, dacă vreți, o legătură de finalitate între a te ocupa de tine însuți și a te ocupa de alții. Mă ocup de mine însumi pentru a putea să mă ocup de ceilalți. Voi practica asupra mea însumi ceea ce neoplatonicii vor numi *katharsis*, voi practica această artă a catharticii tocmai pentru a putea să devin un subiect politic. Subiect politic înțeles ca fiind cel care știe ce este politica și care în consecință poate să guverneze. Prima legătură, așadar: legătură de finalitate. În al doilea rînd, o legătură de reciprocitate. Dat fiind că, ocupîndu-mă de mine însumi, practicînd

cathartica în înţeles neoplatonic, fac, aşa cum doresc, bine cetăţii pe care o conduc – dacă, prin urmare, ocupîndu-mă de mine însumi le asigur concetăţenilor mei salvarea, prosperitatea, victoria cetăţii –, reciproc, de această prosperitate a tuturor, de această salvare a cetăţii, de această victorie pe care i-o asigur voi profita eu însumi în măsura în care fac parte din comunitatea cetăţii. În salvarea cetăţii, preocuparea de sine îşi află prin urmare răsplata şi garanţia. Te salvezi pe tine însuţi în măsura în care cetatea se salvează pe sine şi în măsura în care i-ai permis cetăţii să se salveze pe sine ocupîndu-te de tine însuţi. Această circularitate o puteţi întîlni desfăşurată de-a lungul întregului edificiu al *Republicii*. În sfîrşit, în al treilea rînd, a treia legătură, după cea de finalitate şi cea, dacă vreţi, de reciprocitate: cea pe care am putea-o numi legătură de implicaţie esenţială. Căci tocmai ocupîndu-se de el însuşi, practicînd „cathartica de sine" (termen neplatonic, ci neoplatonic) descoperă sufletul în acelaşi timp ce este şi ce ştie, sau mai exact: ce a ştiut dintotdeauna. El îşi descoperă în acelaşi timp fiinţa şi ştiinţa. Descoperă ce este, şi descoperă şi ce a contemplat, sub forma memoriei. Poate astfel, prin acest act de memorie, să se întoarcă pînă la contemplarea adevărurilor care permit reîntemeierea, în deplină dreptate, a ordinii cetăţii. Există prin urmare la Platon, aşa cum puteţi constata, trei modalităţi de a lega, de a suda laolaltă ceea ce neoplatonicii vor numi catharticul şi politicul: o legătură de finalitate printr-o *tekhnê* politică (trebuie să mă ocup de mine însumi pentru a şti, pentru a deprinde aşa cum trebuie acea *tekhnê* politică ce-mi va permite să mă ocup de alţii); o legătură de reciprocitate sub forma cetăţii, deoarece, salvîndu-mă pe mine însumi, salvez şi cetatea, iar salvînd cetatea mă salvez şi pe mine însumi; şi în sfîrşit, în al treilea rînd, o legătură de implicaţie sub forma reminiscenţei. Cam aşa arată, în mare, legătura dintre preocuparea de sine şi grija faţă de ceilalţi, aşa cum este ea definită la Platon, şi încă într-un mod care face disocierea ei deosebit de dificilă.

Or, dacă acum ne deplasăm în epoca pe care am luat-o ca reper, adică în secolele I-II, această disociere este deja un fapt împlinit. Este fără doar şi poate unul dintre cele mai importante fenomene din istoria practicii de sine şi poate chiar din însăşi istoria culturii antice, acela de a vedea sinele – şi prin urmare tehnicile sinelui, şi prin urmare toată acea practică a sinelui pe care Platon o desemna ca preocupare de sine – desprinzîndu-se puţin cîte puţin ca un scop suficient sieşi, fără ca preocuparea faţă de alţii să mai constituie scopul ultim şi indicele care să permită valorizarea preocupării de sine. În primul rînd, sinele de care ne preocupăm nu mai este doar un element printre altele sau, dacă apare ca un element printre altele, veţi vedea asta imediat, acest lucru se întîmplă doar în urma

unui raţionament sau a unei forme aparte de cunoaştere. În el însuşi, acest sine de care ne preocupăm nu mai este un punct de răscruce. Nu mai e un releu. Nu mai este un element de tranziţie spre altceva, cum ar fi cetatea sau ceilalţi. Sinele este scopul definitiv şi unic al preocupării de sine. Şi, drept urmare, însăşi această activitate, această practică a preocupării de sine, nu mai poate fi în nici un caz considerată ca pur şi simplu preliminară şi introductivă la preocuparea faţă de alţii. Este o activitate care nu e centrată decît în jurul sinelui, o activitate care nu-şi mai află realizarea, împlinirea şi satisfacerea, în sensul tare al termenului, decît în sine, adică în însăşi activitatea care este exercitată asupra sinelui. Ne preocupăm de noi înşine pentru noi înşine, şi tocmai în preocuparea de sine îşi află această preocupare propria răsplată. În preocuparea de sine ne sîntem propriul nostru obiect, propriul nostru scop. Este vorba, dacă vreţi, în acelaşi timp de o absolutizare (scuzaţi-mi cuvîntul) a sinelui şi de sine ca obiect al preocupării, şi de o autofinalizare de sine prin sine în practica denumită practică de sine sau a sinelui. Într-un cuvînt, preocuparea de sine, care la Platon era cît se poate de explicit deschisă spre problema cetăţii, a celorlalţi, a *politeia*, a *dikaiosunê* etc., apare – cel puţin la o primă privire, în perioada despre care vorbim, secolele I-II – ca închisă asupra ei înseşi. Cam aceasta ar fi curba generală a fenomenului pe care acum va trebui să-l analizăm în detaliu, pentru că ceea ce v-am spus este în acelaşi timp adevărat şi neadevărat. Să spunem că este lucrul care poate apărea ca adevărat la un anumit nivel, dintr-un anumit unghi şi practicînd un anumit tip de survol. În orice caz, cred că este un fenomen important această desprindere a ceea ce, încă o dată, neoplatonicii numeau cathartic faţă de ceea ce tot ei numeau politic. Şi este un fenomen important din două sau trei motive.

Primul ar fi acesta : fenomenul e important pentru filosofia însăşi. Căci trebuie într-adevăr să ne reamintim că, cel puţin începînd cu cinicii – cu postsocraticii : cinicii, epicureicii, stoicii etc. –, filosofia îşi căutase tot mai insistent definiţia, centrul de greutate, îşi stabilise obiectivul în jurul a ceva denumit *tekhnê tou biou*, adică arta, procedura elaborată, gîndită, de a trăi, tehnica de viaţă. Or, pe măsură ce sinele se afirmă ca fiind şi ca trebuind să fie obiectul unei preocupări – care, aşa cum vă amintiţi de data trecută, încercasem să vă arăt că trebuie să străbată întreaga existenţă, conducîndu-l pe om pînă la punctul de împlinire a vieţii sale –, observaţi că între arta existenţei (acea *tekhnê tou biou*) şi preocuparea de sine – sau, pentru a spune lucrurile într-un mod ceva mai strîns, între arta existenţei şi arta sinelui – apare o identificare din ce în ce mai marcată. Întrebarea „Cum trebuie să procedăm pentru a trăi aşa cum se cuvine?" era întrebarea aşa-numitei *tekhnê tou biou* : care este cunoaşterea, ştiinţa

care îmi va permite să trăiesc așa cum trebuie să trăiesc, așa cum trebuie să trăiesc ca individ, ca cetățean etc.? Această întrebare (și a treptat tot mai mult cu întrebarea, sau va fi din ce în ce mai clar trebuie făcut pentru a putea trăi așa cum se cuvine?) se va identifica absorbită de întrebarea „Cum trebuie procedat pentru ca sinele să devină și să rămînă ceea ce trebuie să fie?" Ceea ce, cum era și firesc, va antrena o serie întreagă de consecințe. În primul rînd, firește, absorbția, din ce în ce mai marcată de-a lungul epocii elenistice și romane, a filosofiei, ca gîndire orientată spre adevăr, în spiritualitate, ca transformare a modului de a fi al subiectului prin el însuși. Cu, bineînțeles, creșterea în importanță a temei cathartice. Sau, altfel spus, apariția și dezvoltarea acelei probleme despre care vă voi vorbi astăzi și data viitoare, și care este problema fundamentală a conversiunii (*metanoia*). Tot mai mult, acum, *tekhnê tou biou* (arta de a trăi) va gravita în jurul întrebării: în ce fel trebuie să-mi tranform propriul meu eu pentru a fi capabil să acced la adevăr? Tot de aici, de asemenea, și faptul că, în mod absolut natural, spiritualitatea creștină, atunci cînd începe să se dezvolte în forma ei cea mai strictă, începînd din secolele III-IV, în cadrul ascetismului și al monahismului, se va putea înfățișa ca împlinirea unei filosofii antice, a unei filosofii păgîne care era deja, în urma mișcării pe care tocmai v-am indicat-o, dominată în întregime de tema catharticii, de tema conversiunii sau a *metanoiei*. Viața ascetică, viața monastică va fi acum adevărata filosofie, mînăstirea va fi adevărata școală de filosofie, acest fapt situîndu-se, încă o dată, în perfecta continuitate a unei *tekhnê tou biou* care devenise o artă a sinelui*.

Dar pe lîngă această evoluție cu bătaie lungă și globală a filosofiei, cred că mai trebuie de asemenea spus și că această autofinalizare a sinelui în cadrul preocupării de sine nu a avut urmări doar în domeniul filosofiei. Urmări ale acestei mutații cred că mai pot fi ușor depistate nu numai în literatură, ci într-o serie întreagă de practici atestate de istorie și [de] diferite documente. Părerea mea este că această autofinalizare a sinelui a avut efecte mai ample, care afectează o serie întreagă de practici, o serie întreagă de forme de viață, moduri de experimentare a indivizilor pe ei înșiși, prin ei înșiși, moduri de experimentare care, desigur, n-au fost universale, dar, oricum, foarte larg [răspîndite]. Cred că putem spune, împiedicîndu-ne, firește, în cuvîntul pe care urmează să-l folosesc și punîndu-l între o mulțume de ghilimele, ghilimele ironice, că începînd din epoca

---

* Manuscrisul precizează aici: „Și tot de aici, în sfîrșit, faptul că filosofia occidentală poate fi citită în întreaga ei istorie ca o lentă dezangajare din întrebarea: cum, în ce condiții poate fi gîndit adevărul? – față de întrebarea: cum, cu ce preț, prin ce procedură trebuie schimbat modul de a fi al subiectului ca el să dobîndească acces la adevăr?"

elenistică și romană asistăm la o adevărată dezvoltare a „culturii" sinelui. În sfîrșit, folosesc cuvîntul „cultură" într-un sens pe care nu l-aș dori prea vag, și voi spune atunci așa: mi se pare că putem vorbi de cultură cu un anumit număr de condiții. Întîi, cînd avem un ansamblu de valori între care există un minimum de coordonare, de subordonare și de ierarhizare. Se poate vorbi de existența unei culturi cînd și o a doua condiție este satisfăcută, și anume faptul că aceste valori sînt date în același timp ca universale, fără a fi însă accesibile decît cîtorva. A treia condiție pentru a se putea vorbi de cultură: pentru ca aceste valori să poată fi atinse de indivizi, sînt necesare o serie de conduite precise și bine puse la punct. Și este nevoie chiar de mai mult decît atît: este nevoie de eforturi și de sacrificii. Și, în sfîrșit, trebuie să-ți poți consacra întreaga viață acestor valori spre a putea accede la ele. Și, finalmente, a patra condiție pentru a se putea vorbi de cultură, accesul la aceste valori trebuie să fie condiționat de niște proceduri și tehnici mai mult sau mai puțin puse la punct, care au fost elaborate, validate, transmise și învățate, și care sînt totodată asociate unui întreg ansamblu de noțiuni, concepte, teorii etc: unui întreg cîmp de cunoaștere. Bun! Mi se pare deci că dacă numim cultură o organizare ierarhică de valori, accesibile tuturor dar, în același timp, ocazie a unui mecanism de selecție și de excludere; dacă numim cultură faptul că această organizare ierarhică de valori cere din partea individului conduite bine puse la punct, costisitoare, sacrificiale, care să polarizeze întreaga existență; și dacă, în sfîrșit, această organizare a cîmpului de valori și accesul la ele nu se pot realiza decît printr-o seamă de tehnici puse la punct, premeditate, și printr-un ansamblu de elemente care constituie o cunoaștere: în această măsură, putem spune că în epoca elenistică și romană a existat cu adevărat o cultură a sinelui. Sinele a organizat și reorganizat în mod efectiv, după părerea mea, cîmpul valorilor tradiționale ale lumii elenice clasice. Sinele, vă amintiți – am încercat să vă explic acest lucru data trecută –, se prezintă ca o valoare universală, dar care nu este accesibilă în fapt decît cîtorva, puțini. Acest sine nu poate fi atins în mod efectiv ca valoare decît cu condiția existenței unui anumit număr de conduite puse la punct, exigente și sacrificiale – asupra acestor lucruri vom reveni. Și, în sfîrșit, acest acces la sine este asociat unui anumit număr de tehnici, de practici relativ bine constituite, relativ bine calculate și, oricum, asociate unui domeniu teoretic, unui ansamblu de concepte și de noțiuni care îl integrează cu adevărat într-un mod de cunoaștere. Bun, în fine, toate acestea ne permit să afirmăm, cred, că începînd din perioada elenistică asistăm la dezvoltarea unei culturi a sinelui. Și mi se pare că nu se poate face istoria subiectivității, istoria raporturilor dintre subiect și adevăr, fără a o înscrie în cadrul acestei culturi a sinelui, care va

cunoaște apoi în creștinism – creștinismul primitiv, apoi cel medieval – și mai apoi în Renaștere și în secolul al XVII-lea, o serie întreagă de avataruri și de transformări.

Să ne oprim acum asupra acestei culturi a sinelui. Pînă acum am încercat să vă arăt cum se forma această practică a sinelui. Acum aș vrea să reiau chestiunea dintr-un punct de vedere mai general, întrebîndu-mă ce este această cultură a sinelui înțeleasă ca un cîmp organizat de valori, cu exigențele lui de comportament și cu cîmpul lui tehnic și teoretic asociat. Prima problemă despre care aș dori să vă vorbesc, deoarece cred că reprezintă un element foarte important în această cultură a sinelui: noțiunea de salvare, de mîntuire. Salvare de sine și salvare a celorlalți. Termenul „salvare" este absolut tradițional. Îl găsim, într-adevăr, la Platon, unde este asociat tocmai acestei probleme a preocupării de sine și a preocupării față de alții. Trebuie să te salvezi, să te salvezi pe tine însuți pentru a-i salva și pe ceilalți. La Platon cel puțin, noțiunea de salvare nu pare a avea un sens tehnic aparte și prea intens. Cînd vom regăsi, în schimb, această noțiune în secolele I-II, vom observa nu numai că întinderea ei, cîmpul ei de aplicativitate a devenit infinit mai extins, ci și că ea a căpătat o valoare și o structură cu totul particulare. Tocmai asupra acestui lucru aș dori acum să mă opresc un moment. Dacă privim noțiunea de salvare în mod retrospectiv – adică prin intermediul grilelor și al schemelor noastre formate, mai mult sau mai puțin, de creștinism –, este limpede că noi asociem ideea de salvare unui anumit număr de elemente care ne par constitutive pentru această noțiune. În primul rînd, pentru noi salvarea se înscrie de obicei într-un sistem binar. Ea se situează între viață și moarte, sau între mortalitate și nemurire, sau între lumea de aici și lumea de dincolo. Salvarea asigură trecerea: de la moarte la viață, de la mortalitate la nemurire, din lumea de aici în cealaltă. Sau de la rău la bine, dintr-o lume a impurității într-o lume a purității etc. Se situează deci întotdeauna la limită, constituie un operator al trecerii. În al doilea rînd, pentru noi salvarea este întotdeauna legată de dramaticitatea unui eveniment, eveniment care se poate afla situat fie în urzeala temporală a evenimentelor lumii, fie într-o altă temporalitate – a lui Dumnezeu, a eternității etc. În orice caz, avem de-a face cu niște evenimente – încă o dată, istorice sau metaistorice – care sînt puse în joc în cazul salvării: transgresiunea, greșeala, păcatul originar, căderea fac necesară salvarea. Sau, dimpotrivă, conversiunea, căința sau Întruparea lui Cristos etc. – încă o dată, evenimente individuale, istorice, sau evenimente metaistorice – vor organiza și vor face posibilă salvarea. Salvarea este legată prin urmare de dramaticitatea unui eveniment. În sfîrșit, mi se pare că atunci cînd vorbim despre mîntuire, ne gîndim întotdeauna la o operațiune complexă în care

subiectul care se salvează pe sine este, firește, el însuși agentul și operatorul propriei sale mîntuiri, dar în care întotdeauna mai este nevoie și de altcineva (de un altul, de Celălalt), al cărui rol este, tocmai, extrem de variabil și de greu de definit. În tot cazul aici, în acest joc dintre salvarea pe care o operăm noi înșine și aceea care ne salvează, se află punctul în care se precipită o serie de teorii și de analize pe care le cunoașteți foarte bine. Prin prezența acestor trei elemente – acela al binarității, acela al dramaticității unui eveniment și acela al operațiunii cu doi termeni – mi se pare că salvarea, mîntuirea este privită întotdeauna de către noi ca o idee religioasă. Pînă acolo, de altfel, încît ne-am obișnuit să distingem, în domeniul religiilor, între religiile mîntuirii și religiile fără mîntuire. Pînă acolo încît, atunci cînd întîlnim tema salvării în gîndirea elenistică, romană sau în gîndirea Antichității tîrzii, vedem întotdeauna în asta influența unei gîndiri religioase. Este un fapt, de altfel, că la pitagoreici, de pildă, al căror rol a fost atît de important și îndelungat pe parcursul gîndirii filosofice grecești, noțiunea de salvare e importantă[12]. Ce-aș dori eu însă să subliniez, și ce mi se pare, pentru ce vreau să spun, esențial, este că această noțiune de mîntuire, oricare i-ar fi originea și oricît de mare ar fi întărirea pe care desigur că a primit-o din partea tematicii religioase în epoca elenistică și romană, funcționează, în mod efectiv și fără eterogeneitate, ca o noțiune filosofică, în însuși cîmpul filosofiei. Mîntuirea a devenit și apare ca însuși obiectivul practicii și al vieții filosofice.

Trebuie să reamintim un anumit număr de lucruri. Verbul *sôzein* (a salva) și substantivul *sôtêria* (salvare) au în greacă un anumit număr de semnificații. *Sôzein* (a salva) înseamnă, în primul rînd, a scăpa pe cineva dintr-un pericol care-l amenință. Se va spune, de pildă: a salva de la un naufragiu, a salva de la o înfrîngere, a salva de o boală*. *Sôzein* mai înseamnă apoi (al doilea mare cîmp de semnificații): a păzi, a apăra, a menține în jurul unui lucru o protecție care să-i permită acestuia să se păstreze în starea în care se află. Există un text al lui Platon, în *Cratylos*, foarte ciudat de altfel despre acest subiect, unde se spune că la pitagoreici corpul este considerat o incintă a sufletului. Nu corpul ca închisoare sau ca mormînt al sufletului pe care-l închide, ci, dimpotrivă, ca un *peribolon tês psukhês* (o incintă a sufletului) *hina sôzêtai* (pentru ca sufletul să fie salvat)[13]. Aceasta este cea de-a doua mare semnificație a lui

* Manuscrisul oferă un exemplu din Plutarh: „Nu trebuie să distrugem o prietenie chinuind, ci recurgînd la vorbe mușcătoare ca la un remediu care salvează, dar și ferește lucrul la care se aplică (*all' ôs pharmakô tô daknonti khrêsthai sôzonti kai phulattonti to therapeuomenon*)" (*Cum să deosebim linguşitorul de prieten*, 55c, în Plutarque, *Œuvres morales*, t. I-2, trad. A. Philippon, Paris, Les Belles Lettres, 1989, § 11, p. 98).

sôzein. În al treilea rînd, într-un sens apropiat, dar net mai moral, *sôzein* vrea să însemne: a conserva, a păstra ceva precum pudoarea, onoarea sau, eventual, amintirea. *Sôtêria mnêmês* (a păstra amintirea)[14] este o expresie care poate fi întîlnită la Plutarh. La Epictet, în schimb, vom întîlni, de exemplu, ideea de păstrare a pudorii[15]. A patra semnificație: sensul juridic. A salva [pe cineva] pentru un avocat, de exemplu (sau pentru cineva care vorbește, în orice caz, pentru altul), înseamnă, evident: a-l face să scape de acuzația care îi este adusă. Mai înseamnă totodată și a-l spăla de o culpă. A demonstra că este nevinovat. În al cincilea rînd, *sôzesthai* (formă pasivă) înseamnă a fi salvat, adică: a subzista, a se menține așa cum era în stadiul anterior. Se va spune, de pildă, că vinul se conservă, își menține starea de prospețime, nealterîndu-se. Sau, tot așa, Dion din Prusa examinează cum va putea fi salvat un tiran, în sensul de: cum va putea să-și păstreze puterea și s-o mențină în timp [...][16]. [Sau, de asemenea, se va spune:] un oraș nu poate fi salvat (*sothênai*), nu se poate menține, nu poate fi menținut decît dacă legile lui își păstrează aceeași vigoare[17]. Este vorba deci de ideea menținerii în starea anterioară, în starea primară sau în starea de puritate originară. În sfîrșit, în al șaselea rînd, *sôzein* are un sens încă și mai pozitiv. *Sôzein* înseamnă: a face bine. Înseamnă a asigura bunăstarea, a asigura starea bună a ceva, a cuiva sau a unei colectivități. Plutarh, de pildă, în *Consolarea lui Apollonius*, spune că, atunci cînd trecem printr-un doliu, nu trebuie să cedăm, să ne închidem în singurătate și tăcere, să ne neglijăm ocupațiile. Trebuie să continuăm, spune el, să asigurăm *epimeleia tou sômatos* (îngrijirea corpului) și *sôtêria tôn sumbiountôn* („salvarea" celor care trăiesc alături de noi)[18]: este vorba, firește, de tatăl de familie, de cel care are o răspundere și care trebuie, prin urmare, să continue să-și întrețină familia, să-i asigure statutul, bunăstarea, fericirea etc., neprofitînd de pretextul unui doliu pentru a-și neglija îndatoririle. Dion din Prusa (în discursul 64) spune că regele este cel care *ho ta panta sôzôn*[19]. Dacă traducem literal *sôzein* prin „a salva", asta înseamnă: cel care salvează totul. De fapt, regele este cel care își împarte binefacerile asupra tuturor lucrurilor și în legătură cu toate lucrurile. Este sursa bunăstării, în stat sau în imperiu. Avem, în fine, expresia latină, care este o expresie politico-juridică extrem de semnificativă: *salus augusta*. Salvarea augustiniană nu înseamnă că Augustus a salvat Imperiul, [ci] că el este sursa binelui public, a bunăstării Imperiului în general. El reprezintă așadar principiul binelui. Iată prin urmare un întreg pachet de semnificații pe care le putem găsi în jurul verbului *sôzein* sau al substantivului *sôtêria*.

Pornind de aici, trebuie să înțelegem că „a se salva pe sine însuși" nu se poate reduce, ca semnificație, la ceva precum dramaticitatea

unui eveniment care permite comutarea existenței de la moarte la viață, de la mortalitate la nemurire, de la rău la bine etc. Nu este vorba de a te salva doar de la un pericol. *Sôtêria, sôzein* au semnificații cu mult mai largi. A se salva pe sine însuși nu are doar valoarea negativă de a scăpa de la un incendiu, de a se elibera din închisoarea trupului, de a scăpa din impuritatea lumii etc. A se salva are semnificații pozitive. Așa cum o cetate se salvează amenajîndu-și de jur împrejur sistemele de apărare, fortăreţele, fortificațiile etc. de care are nevoie – vă aduceți aminte, ideea de corp ca *peribolon tês psukhês hina sôzêtai*[20] –, tot așa se va spune și că un suflet se salvează, că cineva se salvează, atunci cînd este înarmat convenabil, cînd s-a echipat astfel încît să poată, în mod efectiv, să se apere dacă e cazul. Cel care se salvează este cel care se află într-o stare de alertă, într-o stare de rezistență, într-o stare de stăpînire și de suveranitate de sine care-i permite să respingă toate atacurile și toate asalturile. La fel, „a te salva pe tine însuți" va însemna: a scăpa dintr-o dominație sau dintr-o sclavie; a scăpa de o constrîngere care te amenință, și a fi repus în drepturi, a-ți regăsi libertatea, a-ți regăsi independența. „A te salva" va însemna: a te menține într-o stare continuă pe care nimic nu va putea s-o altereze, indiferent de evenimentele ce survin în jur, așa cum un vin se conservă, se salvează. Și, în sfîrșit, „a te salva" va mai însemna și: a accede la niște bunuri pe care nu le aveai la început, a beneficia de un fel de binefacere pe care ți-o faci ție însuți, al cărei operator ești tu însuți. „A te salva" va însemna: a-ți asigura propria fericire, propria liniște, propria seninătate etc. Observați însă că dacă „a se salva" are prin urmare aceste semnificații pozitive și nu trimite la dramaticitatea unui eveniment care să ne facă să trecem de la negativ la pozitiv, pe de altă parte termenul de „salvare" nu trimite totuși la altceva decît la viața însăși. În noțiunea de salvare așa cum o întîlnim în textele elenistice și romane, nu găsim nici o trimitere la ceva precum moartea, nemurirea sau lumea de dincolo. Salvarea de sine nu are loc prin referire la un eveniment dramatic sau la un operator diferit de sine. A te salva este o activitate care se desfășoară pe parcursul întregii vieți, și al cărei unic operator este subiectul însuși. Și chiar dacă, pînă la urmă, această activitate de „a te salva" conduce spre un anumit efect terminal care e țelul ei, acel efect constă în faptul că prin această „salvare de sine" devii inaccesibil nenorocirilor, tulburărilor, efectelor pe care le pot induce în suflet accidentele, evenimentele exterioare etc. Iar din clipa cînd ai atins ceea ce constituia capătul, obiectul salvării, nu mai ai nevoie de nimic altceva și de nimeni altcineva în afară de tine însuți. Cele două mari teme ale ataraxiei (lipsa frămîntărilor, stăpînirea de sine care face să nu putem fi tulburați de nimic) și, pe de altă parte, autarhiei (autosuficiența care face să nu ai nevoie de nimic altceva

în afară de tine însuţi) sînt cele două forme prin care salvarea, actele de salvare, activitatea de salvare de sine pe care am descris-o întreaga viaţă îşi află răsplata. Salvarea reprezintă aşadar o activitate, o activitate permanentă a subiectului asupra lui însuşi, activitate care îşi află răsplata în atingerea unui anumit raport al subiectului cu el însuşi, atunci cînd a devenit inaccesibil tulburărilor exterioare şi cînd îşi află în el însuşi o satisfacţie care nu are nevoie de nimic altceva în afara lui însuşi. Să spunem, pe scurt, că salvarea este forma în acelaşi timp vigilentă, neîntreruptă şi desăvîrşită a raportului cu sine care se închide asupra sinelui însuşi. Te salvezi pentru tine însuţi, te salvezi prin tine însuţi, te salvezi pentru a nu ajunge la altceva decît la tine însuţi. În această formă de salvare – pe care o voi numi elenistică şi romană – sinele este deopotrivă agentul, obiectul, instrumentul şi finalitatea salvării. Observaţi că sîntem foarte departe de salvarea mediată de cetate pe care o întîlnim la Platon. Ca şi de salvarea sub formă religioasă, bazată pe un sistem binar, pe o dramaticitate evenimenţială, pe o relaţie cu Altul, şi care va presupune, în creştinism, o renunţare la sine însuşi[21]. Dimpotrivă, tocmai accesul la sine însuşi este asigurat prin această salvare, un acces la sine însuşi indisociabil, în timp şi în chiar interiorul vieţii, de travaliul pe care noi înşine îl operăm asupra noastră înşine. O să mă opresc aici, dacă vreţi. Ne odihnim cinci minute. După care voi încerca să vă arăt cum este totuşi salvarea de sine legată, în gîndirea elenistică şi romană, în ciuda tuturor acestor aspecte şi în ciuda acestor teze generale, de chestiunea salvării celorlalţi.

Note

1. Proclus (412-485), născut la Bizanţ într-o familie de magistraţi, a fost convertit de Plutarh la filosofia platonică, devenind noul profesor al Şcolii din Atena. Maestru auster, el va preda aici pînă la sfîrşitul zilelor sale, redactînd totodată numeroase lucrări, între care *Teologia platonică*. Filosof neoplatonic din secolul al VI-lea, Olympiodorus a condus Şcoala din Alexandria şi a redactat numeroase comentarii la Platon şi Aristotel.
2. Este vorba de A.-J. Festugière, „L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles", în *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, pp. 535-550 (prima apariţie: *Museum Helveticum*, 26-4, 1969).
3. Foucault nu face aici decît să reia traducerile propuse de Festugière.
4. *Id.*, p. 540.
5. Iamblichos (aproximativ 240-325), născut la Chalcis, în Siria, într-o familie princiară influentă, îşi împărtăşeşte învăţătura în Asia Mică (ar fi întemeiat o şcoală la Apameea, în Siria). Operează deliberat o deschidere a neoplatonismului spre dimensiunea teurgică; stabileşte o ordine spirituală de lectură a dialogurilor platonice, care va face autoritate.
6. A.-J. Festugière, „L'ordre de lecture...".

7. *Id.*, pp. 540-541.
8. *Id.*, p. 541.
9. *Ibid.*
10. Despre raportul de analogie dintre suflet și cetate în *Alcibiade* și *Republica*, *cf.* cursul din 13 ianuarie, prima oră, și *supra*, nota 28 la acest curs; citatul din *Republica*.
11. „Mă face să recunosc că, având eu atîtea cusururi, ar trebui să am grijă de sufletul meu (*eti emautou men amelô*). Iar eu, în loc de asta, văd de treburile atenienilor" (Platon, *Banchetul*, 216a, trad. Petru Creția, ed. cit., p. 138).
12. Despre noțiunea de salvare la pitagoreici, și în special despre relația dintre salvare și exercițiile de memorie, *cf.* M. Détienne, *Stăpînitorii de adevăr în Grecia arhaică* (1967), trad. Alexandru Niculescu, București, Ed. Symposion, 1996.
13. „Totuși, mai ales discipolii lui Orfeu îmi par a fi cei care au stabilit numele acesta, în sensul că sufletul ispășește pentru cele ce trebuie să ispășească, iar spre a se păstra (*hina sôzêtai*), el are acest adăpost (*peribolon*), care întruchipează o închisoare" (Platon, *Cratylos*, 400c, trad. Simina Noica, ed. cit., pp. 271-272).
14. „Acela care și-a propus să facă o expunere și o istorisire a unor fapte care nu-i sînt binecunoscute și familiare, ci care constau din citirea unor opere de cele mai multe ori nu numai străine, dar și împrăștiate în alte cetăți, ar trebui să aibă, într-adevăr, mai întîi «o cetate faimoasă», iubitoare de frumos și cu populație mare, dispunînd de un belșug de tot felul de cărți și primind din auzite și cercetînd știrile care, scăpînd minții istoricilor și fiind salvate de tradiția orală (*sôtêria mnêmês*), au devenit și mai demne de încredere..." (*Demosthene*, 846d, în Plutarh, *Vieți paralele*, vol. IV, trad. N.I. Barbu, București, Editura Științifică, cap. 2, 1, pp. 345-346).
15. „Dacă se salvează (*sôzêtai*) acest element distinctiv [...], dacă nu lăsăm să ne fie corupte pudoarea, loialitatea, inteligența, omul însuși atunci este salvat (*sôzêtai*)" (Épictète, *Entretiens*, I, 28, 21, ed. cit., p. 103).
16. Cel de-al treilea discurs al lui Dion din Prusa *Despre regalitate*: „*Ei sôthêsetai tina kronon*", în Dion Chrysostom, *Discourses*, t. I, trad. J.W. Cohoon, ed. cit., p. 130.
17. Discursul 75 (*Despre lege*), în Dion Chrysostom, *Discourses*, t. V, p. 248 („*polin d' ouk eni sôthênai tou nomou luthentos*").
18. „Să respingem semnele exterioare de doliu și să preocupăm de a ne îngriji de corpul nostru (*tês tou sômatos epimeleias*) și a asigura salvarea persoanelor care trăiesc împreună cu noi (*tês tôn sumbiountôn hêmin sôtêrias*)" (*Consolation à Apollonios*, 118b, în Plutarque, *Œuvres morales*, t. II, trad. J. Defradas & R. Klaerr, ed. cit., § 32, p. 80).
19. Întîlnim într-adevăr în discursul 64 verbul *sôzein*, dar având ca subiect nu Regele, ci Fortuna, despre care Dion din Prusa spune că, asemeni unei nave bune, își salvează toți pasagerii: „*pantas sôzei tous empleontas*" (*Discourses*, t. V, p. 48).
20. *Cf. supra*, nota 13: citatul din *Cratylos* de Platon.
21. *Cf.* cursul din 24 februarie, prima oră.

Cursul din 3 februarie 1982

Ora a doua

Întrebări din public referitoare la relaţia dintre subiectivitate şi adevăr. – Preocuparea de sine şi preocuparea faţă de alţii: o inversare a raporturilor. – Concepţia epicureică despre prietenie. – Concepţia stoică despre om ca fiinţă comunitară. – Falsa excepţie a Principelui.

O simplă problemă tehnică şi de program. Am fost întrebat adineauri dacă ţin cursul săptămîna viitoare, care trebuie să fie o săptămînă de vacanţă în universităţi. Vă deranjează sau nu? Vă este indiferent? Mi-a rămas în minte ideea că dacă eventual aveţi întrebări să-mi puneţi, n-ar fi rău să le puneţi. Cursul pe care-l fac, pentru că vorbesc două ore la rînd, capătă ceva mai mult forma unui seminar[1]. Mă rog, mă străduiesc să vin cu un tip de materiale şi să fac un anumit tip de trimiteri care de obicei îşi găsesc mai greu locul într-un curs. Aş vrea să mă apropii cît mai mult de ceea ce ar trebui să fie un seminar. Numai că un seminar presupune cît de cît existenţa unor răspunsuri, sau a unor întrebări, sau a unor întrebări-răspunsuri. Acum, de pildă, există cineva care ar vrea să pună întrebări, fie despre probleme pur tehnice, fie întrebări cu sens general, despre ceea ce încerc să fac? Da?

[Întrebare din public:] Eu aş dori să pun o întrebare, dacă-mi permiteţi. Nu s-ar putea cumva desprinde, ca operatori în ceea ce spuneţi, anumite concepte autentic lacaniene?

– Vreţi să spuneţi, în discursul pe care-l ţin, adică în felul în care vorbesc despre lucrurile despre care vorbesc, sau doar în lucrurile despre care vorbesc?

– *Sînt legate indisociabil.*

– Da, într-un sens. Numai că răspunsul meu nu poate fi acelaşi într-un caz ca şi în celălalt. Deoarece, într-un caz, răspunsul pe care ar trebui să-l dau ar trebui să mă aibă în vedere pe mine însumi. Vreau să spun: ar trebui să-mi pun eu însumi întrebări despre ceea

ce fac. În celălalt caz, ar însemna să-l interogăm pe Lacan, pentru a şti efectiv ce anume, într-o practică, într-un cîmp conceptual precum cel al psihanalizei, inclusiv al psihanalizei lacaniene, ţine într-un fel sau altul de această problematică a subiectului, a raportului subiectului cu el însuşi, a raportului subiectului cu adevărul etc., aşa cum s-a constituit ea din punct de vedere istoric, pe parcursul acestei îndelungate genealogii pe care încerc s-o schiţez de la *Alcibiade* pînă la Sfîntul Augustin. Asta ar fi. Iată de ce mi-ar plăcea să...

– *Să excludem subiectul. Şi să nu ţinem seama decît de conceptele lacaniene. Să luăm în considerare funcţia conceptelor lacaniene...*

– În discursul meu?

– *Da.*

– Bine, atunci am să vă răspund că dumneavoastră vă revine s-o spuneţi. Ideile, pe care nici măcar nu pot spune că le am în cap pentru că se află atît de evident în faţa mea, în ceea ce spun, în modul cel mai manifest cu putinţă, demonstrează destul de bine, totuşi, ce anume vreau să fac: să încerc să reaşez, în interiorul unui cîmp istoric cît mai precis articulat cu putinţă, ansamblul practicilor legate de subiect aşa cum s-au dezvoltat ele din epoca elenistică şi romană pînă azi. Şi convingerea mea este că dacă nu vom relua istoria raporturilor dintre subiect şi adevăr din punctul de vedere a ceea ce eu numesc, în mare, tehnici, tehnologii, practici etc., care le-au întreţesut şi le-au normat, ne va fi greu să înţelegem cum stau lucrurile şi în privinţa ştiinţelor despre om, dacă le putem spune aşa, şi în aceea a psihanalizei, în particular. Deci chiar despre asta vorbesc, dintr-un anumit punct de vedere. Acum, despre ceea ce, în modul meu de abordare, vine de la Lacan, asta, încă o dată, nu eu sînt cel care trebuie s-o spună. N-aş putea s-o spun.

– *De pildă, atunci cînd spuneţi „asta e adevărat" şi „în acelaşi timp, nu e adevărat". Nu cumva acest „nu este adevărat" are o funcţie economică ulterioară, retroactivă?*

– Ce vreţi să spuneţi? *[rîsete]*

– Vreau să spun că nu putem vorbi, cumva, ca presupoziţie, aici (şi anume că ceea ce e spus nu mai este la fel de adevărat ca adineauri), de o funcţie implicită a unor concepte lacaniene care introduc, tocmai, acest soi de distanţă între ceea ce se spune şi ceea ce nu s-a spus încă sau poate nu va fi nicicînd spus?

– Putem spune lacanian, dar putem spune şi nietzschean. În fine, orice problematică a adevărului ca joc conduce, într-adevăr, spre acest gen de discurs. Dar să luăm lucrurile altfel. Să spunem aşa: n-au existat prea mulţi oameni care, în ultimii ani – aş spune chiar:

în secolul XX – să fi pus problema adevărului. N-au fost prea mulți oameni care să fi pus întrebarea: cum stau lucrurile în ceea ce privește subiectul și adevărul? Și: în ce constă raportul dintre subiect și adevăr? Ce înseamnă subiect al adevărului, ce înseamnă subiectul care enunță adevărul etc.? Eu nu văd decît doi. Nu-i văd decît pe Heidegger și pe Lacan. Personal, ați simțit probabil acest lucru, dinspre Heidegger și pornind de la Heidegger încerc, mai curînd, să reflectez asupra acestor lucruri. Cam așa. Dar este absolut cert că Lacan nu poate fi evitat atunci cînd pui astfel de probleme. Alte întrebări?

[I se transmite o hîrtie.]

Întrebarea e următoarea: *În primul curs, ați pus să rivalizeze preocuparea de sine cu modelul cartezian. În cursurile care au urmat, această rivalitate n-a mai fost evocată, mi se pare. De ce?*

E nostim că-mi puneți această întrebare tocmai azi, căci mă gîndisem să revin la această chestiune chiar azi, în legătură cu cathartica etc. Este adevărat că este problema fundamentală pe care aș vrea să o pun. Iar această problemă, care este în același timp una istorică, dar și problema raportării noastre la adevăr, este că de la Platon, se pare, de la acel *Alcibiade* întemeietor, în viziunea tradiției platonice, a întregii filosofii, se pune următoarea întrebare: cu ce preț pot avea acces la adevăr? Acest preț fiind plasat în subiectul însuși sub formă de: care este prin urmare travaliul pe care trebuie să-l operez asupra mea însumi, cărei elaborări trebuie să mă supun pe mine însumi, ce transformare a modului meu de a fi trebuie să efectuez pentru a putea accede la adevăr? Mi se pare o temă fundamentală a platonismului, dar și a pitagoreismului etc., și se poate chiar afirma: a întregii filosofii antice, cu misterioasa excepție a lui Aristotel, care oricum face întotdeauna excepție atunci cînd studiem filosofia antică. Este o trăsătură generală, un principiu fundamental ca subiectul ca atare, așa cum își este el dat lui însuși, să nu fie capabil de adevăr. El nu devine capabil de adevăr decît dacă operează, dacă efectuează asupra lui însuși o serie de operații, o serie de transformări și de modificări ce îl vor face capabil de adevăr. Cred că aceasta este o temă fundamentală, în care creștinismul își va găsi foarte ușor locul, adăugînd, firește, un element nou, care nu exista în Antichitate, și anume că printre condiții figurează și aceea a raportării la Scriptură și a credinței într-un Text revelat, care nu apărea înainte. Dar în afară de asta, ideea unei conversiuni, de exemplu, ca fiind singura capabilă să ofere acces la adevăr, poate fi regăsită în întreaga filosofie antică. Nu poți accede la adevăr dacă nu-ți schimbi modul de a fi. Și atunci, ideea mea ar fi că dacă îl luăm pe Descartes ca reper, dar, evident, sub efectul unei serii întregi de transformări complexe, a venit un

moment cînd subiectul a devenit ca atare, prin el însuşi, capabil de adevăr. Este foarte evident că modelul practicii ştiinţifice a jucat aici un rol considerabil: este suficient să deschizi ochii, e suficient să raţionezi sănătos, drept, să te menţii neîntrerupt în limitele evidenţei ca să fii capabil de adevăr. Deci nu subiectul este cel care trebuie să se transforme pe el însuşi. Este de-ajuns ca subiectul să fie ce este pentru a avea, prin cunoaştere, un acces la adevăr care îi este oferit de însăşi structura lui de subiect. Mi se pare că toate acestea sînt prezente la Descartes într-un mod absolut clar, iar la Kant cu un tur de spirală în plus, care constă în a spune: ceea ce nu sîntem capabili să cunoaştem determină tocmai structura subiectului cunoscător, care face să nu-l putem cunoaşte. Şi, prin urmare, ideea unei anumite transformări spirituale a subiectului, care i-ar elibera în sfîrşit accesul spre ceva la care, tocmai, nu are pentru moment acces, este himerică şi paradoxală. Deci lichidarea a ceea ce am putea numi condiţia de spiritualitate în vederea accesului la adevăr, această lichidare se face prin Descartes şi prin Kant; Kant şi Descartes mi se par a fi cele două mari momente ale acestui proces.

– Ceea ce mă surprinde puţin este impresia că înainte de Descartes n-a existat decît apariţia fugitivă a lui Aristotel, dar că nu există nici o continuitate...

– A existat, prin urmare, Aristotel. M-am referit, mi se pare, în trecere, în primul curs, la problema teologiei[2]. Teologia este tocmai un tip de cunoaştere de structură raţională care permite subiectului – ca subiect raţional şi doar ca subiect raţional – să aibă acces la adevărul lui Dumnezeu, fără nici o condiţie de spiritualitate. Avem apoi toate ştiinţele empirice (ştiinţe ale observaţiei etc.). Avem apoi matematicile, în sfîrşit, o serie întreagă de procese care au lucrat. Vreau să spun că deja scolastica, în general, reprezenta un efort de a elimina condiţia de spiritualitate care fusese stipulată de întreaga filosofie antică şi de întreaga gîndire creştină (Sfîntul Augustin şi aşa mai departe). Înţelegeţi ce vreau să spun.

– Cele două regimuri ale adevărului despre care vorbiţi, între care momentul cartezian operează ruptura în istorie (primul cerînd o întreagă transformare de sine a subiectului etc., iar al doilea în care subiectul este el însuşi capabil de a accede la adevăr), să se refere oare la acelaşi adevăr? Altfel spus, un adevăr în întregime de ordinul cunoaşterii şi un adevăr care antrenează un întreg travaliu asupra subiectului însuşi sînt unul şi acelaşi adevăr?...

– Cîtuşi de puţin. Da, aveţi perfectă dreptate, deoarece între toate transformările care au avut loc, a fost şi cea privitoare la ceea ce eu numesc condiţia de spiritualitate în vederea accederii la adevăr. În al doilea rînd: transformarea înseşi noţiunii de acces la adevăr, care

capătă forma cunoașterii, cu propriile ei reguli și criterii. Și, în fine, în al treilea rînd: însăși noțiunea de adevăr. Căci și aici, să privim lucrurile în mare, a accede la adevăr înseamnă a accede la ființa însăși, acces care este de așa natură încît ființa la care accedem va fi în același timp, prin ricoșeu, agentul transformării celui care a avut acces la ea. Acesta este cercul platonic sau, în tot cazul, cercul neoplatonic: cunoscîndu-mă pe mine însumi, acced la o ființă care e adevărul, și al cărei adevăr transformă ființa care sînt, asimilîndu-mă lui Dumnezeu. *Homoiôsis tô theô* asta înseamnă[3]. Pricepeți ce vreau să spun. Or, este cît se poate de evident că cunoașterea de tip cartezian nu va putea fi definită ca accedere la adevăr: ci va fi cunoașterea unui domeniu de obiecte. Aici, dacă vreți, noțiunea de cunoaștere a obiectului vine să se substituie noțiunii de accedere la adevăr. În acest punct mi se pare că s-ar situa enorma transformare, pe care eu o consider totuși esențială pentru a înțelege și ce este filosofia, și ce e adevărul, și în ce constau raporturile dintre subiect și adevăr, transformare enormă pe care încerc s-o studiez, anul acesta, pe axa „filosofie și spiritualitate", lăsînd deoparte problema „cunoașterii obiectului". Vreți acum să continuăm cursul? Bine.

Acesta ar fi, prin urmare, felul în care se organizează noțiunea de salvare în gîndirea elenistică și romană. Astfel definită, salvarea, ca obiectiv al unui raport cu sine însuși care își află chiar în el împlinirea – ideea unei salvări care nu e altceva decît împlinirea însuși raportului cu sine însuși –, exclude oare, în acel moment, problema raportului cu Altul? „Salvarea de sine" și „salvarea celorlalți" sînt oare definitiv deconectate sau, pentru a folosi, o dată în plus, vocabularul neoplatonic, politicul și catharticul sînt definitiv disociate? Este cît se poate de evident că nu, cel puțin în perioada și în formele de gîndire pe care le studiez aici, în secolele I-II. Mai tîrziu, lucrurile vor sta, fără îndoială, diferit. În orice caz, mult mai mult decît de o deconectare între cathartic și politic, este vorba, după părerea mea, mai curînd de o inversare a raportului. Vă amintiți că, pentru Platon, salvarea cetății îngloba, ca pe o consecință, salvarea individului. Sau, pentru a spune lucrurile ceva mai precis – chiar dacă într-un mod în continuare global și schematic –, la Platon te preocupai de tine însuți pentru că trebuia să te ocupi de ceilalți. Iar cînd îi salvai pe ceilalți, atunci te salvai automat și pe tine însuți. Or, acum mi se pare că relația se inversează: trebuie să te preocupi de tine însuți pentru că ești tu însuți, și doar pentru tine însuți. Iar cîștigul pentru ceilalți, salvarea celorlalți, sau felul de a te preocupa de ceilalți care le va aduce salvarea sau care îi va ajuta în propria lor salvare, toate acestea vor veni ca un beneficiu suplimentar sau, dacă vreți, vor decurge ca efect – efect necesar, fără îndoială, dar doar conex – din preocuparea pe care trebuie s-o avem față de noi înșine, din voința

și aplicația cu care ne îngrijim de propria noastră salvare. Salvarea celorlalți apare ca o răsplată suplimentară a operației și a activității de salvare pe care le exercităm cu obstinație asupra noastră înșine. Și mi se pare că această inversare a raportului este ilustrată în multe feluri. Pentru a mă limita doar la două sau trei exemple precise, voi lua concepția epicureică despre prietenie și concepția stoică sau caracteristică lui Epictet, dacă vreți, despre raportul de sine cu ceilalți (datorii față de sine însuși, datorii față de cetățeni). Și apoi, dacă mai am timp, problema exercitării Imperiului la Marcus Aurelius.

Mai întîi, concepția epicureică despre prietenie. Știți că această concepție epicureică pune o serie de probleme, probleme care dovedesc, în mod destul de curios, propria noastră grijă moralizatoare. Se știe, într-adevăr, că Epicur exalta prietenia, dar se mai știe, pe de altă parte, textele sînt celebre, și că el deriva întotdeauna prietenia din utilitate. Este faimoasa Maximă Vaticană 23[4]: „Orice prietenie este de ales prin bună voie. Dar neîndoielnic, la originea ei se află un avantaj"[5]. Trebuie oare să tragem concluzia că prietenia epicureică, așa cum este ea elogiată de Epicur și de toți discipolii săi, nu este altceva decît utilitate, altfel spus că ar fi în întregime comandată de o preocupare de sine care ar fi preocuparea pentru utilitate? Consider că tocmai în jurul noțiunii, al sensului cu totul special al utilității trebuie să examinăm ceva mai îndeaproape această concepție. [Ar trebui, într-adevăr,] să arătăm în același timp că prietenia epicureică nu este nimic altceva decît o formă a preocupării de sine, dar că această preocupare de sine nu se confundă totuși cu preocuparea pentru utilitate. Să reluăm Maxima Vaticană 23: „Orice prietenie este de ales prin bună voie"; *„di' heautên hairetê"* : trebuie să fie aleasă pentru ea însăși, ca urmare a ei înseși; *„arkhên de eilêphen apo tês ôpheleias"* : „dar neîndoielnic [opoziție, deci; M.F.], la originea ei se află un avantaj". Există prin urmare o opoziție răspicată între faptul că ea este dezirabilă, dar că își are totuși sursa în utilitate. Ca și cum ar fi trebuit să fie cu atît mai puțin dezirabilă cu cît era mai utilă. Sau ca și cum ar exista o [relație de] excluziune între utilitatea prieteniei (care este totuși sursa ei) și dezirabilitatea ei intrinsecă. Cred că nu-i foarte greu să interpretăm acest text și ce vrea el să spună. Utilitatea, folosul, „avantajul" e *ôpheleia*, adică ceva care desemnează un raport exterior între ceea ce facem și de ce o facem. Prietenia este utilă. Este utilă pentru că poate să-mi fie de ajutor, de exemplu dacă am datorii și dacă vreau să fiu ajutat din punct de vedere financiar. Ea îmi poate fi de folos în cariera politică etc. Așa începe, spune Epicur, prietenia. Altfel spus, ea se înscrie de fapt în regimul schimburilor sociale și al serviciilor care îi leagă pe oameni. Dar dacă, de fapt, ea începe așa, în schimb – și aici apare

opoziția – ea este „*hairetê di' heautên*", adică trebuie aleasă pentru ea însăși. Trebuie să fie aleasă pentru ea însăși de ce? Motivul, cred, este ușor de aflat în Maxima Vaticană 39: „Nu este prieten acela veșnic în căutare de folose și nici acela căruia nimeni nu-i acordă prietenia. Primul îți oferă prietenia sa ca o favoare, în schimbul unor folose materiale; celălalt nimicește orice speranță pentru viitor"[6]. Altfel spus, prietenia va deveni *hairetê* (dezirabilă) în ea însăși nu printr-o suprimare a utilității, a „avantajului", ci, dimpotrivă, printr-un anumit echilibru între utilitate și ceva diferit de utilitate. Nu este prieten, spune Maxima Vaticană 39, cel care caută în permanență folosul și doar folosul. Dar nu trebuie să-l credem mai prieten nici pe cel care va fi exclus în totalitate utilitatea din relația de prietenie. Căci dacă eliminăm utilitatea din relația de prietenie, dacă o excludem, ei bine, în acel moment distrugem orice speranță pentru viitor. Avem deci ca problemă a prieteniei epicureice următoarele: în primul rînd, faptul că-și are sursa în utilitate; în al doilea rînd, opoziția dintre utilitatea și dezirabilitatea prieteniei; iar în al treilea rînd, faptul că, în ciuda acestei opoziții, prietenia nu este dezirabilă decît dacă își păstrează în permanență un anumit raport de utilitate. Iar această combinație între utilitate și dezirabilitate arată astfel și se echilibrează în felul următor: „Dintre toate bunurile pe care ni le oferă înțelepciunea, ca să ne asigure fericirea de-a lungul întregii noastre vieți, cu mult cel mai important lucru este dobîndirea prieteniei"[7]. Iar Maxima Vaticană 34: „Considerăm ca ajutor din partea prietenilor noștri nu atît ajutorul în sine, cît încrederea că ne poate fi dat"[8]. Altfel spus, prietenia e dezirabilă pentru că face parte din fericire. Face parte din fericire (*makariotês*), fericire care constă în ce anume? În faptul că știm că sîntem perfect apărați împotriva pericolelor care ne pot veni dinspre lume, că sîntem total independenți față de ele. *Makariotês* reprezintă certitudinea acestei independențe față de pericole. Iar această independență față de pericole ne este asigurată de un anumit număr de lucruri, printre care și acesta: de la existența prietenilor noștri noi primim nu atît un ajutor real, cît certitudinea și încrederea că putem primi oricînd acest ajutor. Și în acel moment, conștiința prieteniei, cunoașterea faptului că sîntem înconjurați de prieteni și că acești prieteni vor avea față de noi atitudinea de reciprocitate care va răspunde prieteniei pe care le-o purtăm, tocmai acest fapt constituie pentru noi una dintre garanțiile fericirii. Înțelepciunea se înconjoară cu prieteni în măsura în care, înțelepciunea avînd ca obiectiv instalarea sufletului într-o stare de *makariotês* – deci într-o stare depinzînd de ataraxie, adică de lipsa frămîntărilor –, noi aflăm în acești prieteni și în încrederea pe care o avem în prietenia acestor prieteni una dintre garanțiile ataraxiei și ale lipsei de frămîntări. Observați așadar că în această concepție

epicureică a prieteniei avem o menținere pînă la capăt a principiului conform căruia, în prietenie, noi nu căutăm altceva decît pe noi înșine sau propria noastră fericire. Prietenia nu este altceva decît una dintre formele pe care le dăm preocupării de sine. Orice om care se îngrijește cu adevărat de sine însuși trebuie să-și facă prieteni. Iar acești prieteni pătrund ocazional în interiorul rețelei schimburilor sociale și a utilității. Iar această utilitate, care reprezintă o ocazie a prieteniei, nu trebuie exclusă. Trebuie menținută pînă la capăt. Dar ceea ce îi va da acestei utilități funcția ei în interiorul fericirii este încrederea pe care o avem în prietenii noștri care sînt, pentru noi, capabili de reciprocitate. Și tocmai reciprocitatea acestor comportamente face ca prietenia să apară ca unul dintre elementele înțelepciunii și fericirii. Observați prin urmare articularea deosebit de complexă dintre utilitate și dezirabilitate, dintre reciprocitatea prieteniei și singularitatea fericirii și a liniștii care îmi este astfel asigurată. Și mai observați de asemenea că prietenia este în întregime de ordinul preocupării de sine, și că tocmai din grijă față de noi înșine se impune să avem prieteni. Însă utilitatea pe care o extragem din prieteniile noastre, și prin urmare utilitatea pe care prietenii noștri o extrag din prietenia pe care noi înșine le-o purtăm, reprezintă un plus înăuntrul acestei căutări a prieteniei pentru propriul nostru folos. Observați deci această localizare a raportului de reciprocitate (utilitate de sine pentru ceilalți și utilitate a celorlalți pentru sine) în interiorul scopului general al salvării de sine și al preocupării de sine. Este, dacă vreți, figura răsturnată a reciprocității platoniciene despre care vă vorbeam adineauri[9], cînd, pentru Platon, trebuia să te preocupi de tine însuți pentru ceilalți, iar ceilalți erau cei care, în comunitatea pe care o formează cetatea, îți asigurau propria ta salvare. Acum, prietenia epicureică rămîne înăuntrul acestei preocupări de sine și include ca garanție a ataraxiei și a fericirii necesara reciprocitate a prieteniilor. Cam asta în ceea ce privește prietenia epicureică.

În al doilea rînd, al doilea indiciu al acestei inversări a raporturilor dintre salvarea de sine și salvarea celorlalți: concepția stoică despre om ca ființă comunitară[10]. Această concepție o găsiți lesne dezvoltată într-un anumit număr de texte. Îl vom lua ca exemplu pe Epictet. La Epictet, această concepție a legăturii dintre preocuparea de sine și grija față de alții se dezvoltă la două niveluri. Mai întîi, la un nivel natural. Este concepția despre legătura providențială. Într-adevăr, spune Epictet, ordinea lumii este organizată în așa fel încît toate ființele vii, oricare ar fi ele (animale, oameni, nu contează), își caută toată propriul bine. Or, Providența, Zeus, Dumnezeu, raționalitatea lumii etc. au făcut în așa fel încît ori de cîte ori una dintre aceste ființe vii, oricare ar fi ea, își caută propriul bine, ea face în același timp și chiar prin aceasta, fără să vrea și fără să caute

anume, binele celorlalți. Această teză este explicată foarte clar în Diatriba a XIX-a din Cartea I: „Zeus a rînduit natura animalului rațional în așa fel încît ea să nu poată obține nici un bine particular fără a atrage prin asta folosul comun. Făcînd totul pentru el însuși (*panta hautou heneka poiein*), el nu este, astfel, o ființă antisocială (*akoinônêton*)"[11]. A face deci totul pentru sine însuși nu este ceva asocial, antisocial. Îmi veți spune că, în acest text, se afirmă că Zeus a rînduit natura animalului rațional. [...*] [În general însă, Epictet stabilește o legătură] naturală între căutarea egoistă a ceea ce este util sau indispensabil fiecăruia în parte și ceea ce este folositor pentru ceilalți. În al doilea rînd și pe de altă parte, această legătură se află transpusă atunci cînd e vorba despre ființa rațională propriu-zisă și despre ființa umană. Legătura, acum, se stabilește la un nivel reflexiv. Căci, într-adevăr, așa cum știți, după Epictet, dacă animalele își doresc propriul bine și îl obțin, aceasta nu se întîmplă pentru că s-ar ocupa de ele însele. Este tocmai unul dintre celelalte aspecte ale Providenței de a fi făcut nu numai ca animalele să facă binele celorlalți făcînd propriul lor bine, ci și ca, făcînd propriul lor bine, ele să nu trebuiască să se ocupe de ele înseși[12]. Au fost înzestrate cu o serie de avantaje, cum ar fi, de exemplu, blana care le permite să nu fie obligate să-și țeasă veșminte etc. – vechi locuri comune despre avantajele animalelor asupra oamenilor. Oamenii, în schimb, n-au fost înzestrați cu toate aceste avantaje care i-ar scuti să se ocupe de ei înșiși. Oamenii s-au văzut lăsați în propria lor grijă de către Zeus. Zeus a făcut în așa fel încît, spre deosebire de animale – și aceasta este una din diferențele fundamentale dintre animalul rațional și animalul nerațional – oamenii să fie lăsați în propria lor grijă, să fie obligați să se ocupe de înșiși. Altfel spus, omul, pentru a-și împlini natura de ființă rațională, pentru a realiza diferența care-l opune animalelor, trebuie într-adevăr să se ia pe el însuși ca obiect al preocupării sale. Luîndu-se pe el însuși ca obiect al propriei sale preocupări, el este obligat să-și pună întrebări despre ce este el însuși, despre ce este el însuși și despre ce sînt lucrurile care nu sînt el. Este obligat să-și pună întrebări despre ceea ce depinde de el și despre ceea ce nu depinde de el. Și mai este obligat să-și pună, în sfîrșit, întrebări despre ce se cuvine să facă și ce să nu facă, conform fie categoriilor *kathêkonta*, fie categoriilor *proêgmena* etc.[13]. Drept urmare, cel care se va fi ocupat așa cum se cuvine de el însuși – altfel spus, cel ce va fi analizat bine care sînt lucrurile ce depind de el și care sînt cele ce nu depind de el –, atunci cînd se va fi îngrijit de el însuși astfel încît, atunci cînd ceva se va înfățișa reprezentării lui,

* Se aude doar: „...aici, din păcate, am uitat referința; dacă vreți, o să v-o dau data viitoare..."

va ști ce trebuie să facă și ce nu trebuie să facă, acela va ști, în același timp, și să-și îndeplinească îndatoririle care-i revin în calitate de membru al comunității omenești. Va ști să-și împlinească îndatoririle de tată, de fiu, de soț, de cetățean etc., și aceasta tocmai pentru că se va fi ocupat de el însuși. Teza aceasta este repetată de nenumărate ori de către Epictet. Să luăm, de pildă, Diatriba a XIV-a din Cartea a II-a: cei care au știut cum să se ocupe de ei înșiși „duc o viață lipsită de chinuri, de teamă, de tulburări, și respectă ordinea relațiilor naturale și a celor încetățenite și transmise: relațiile de fiu, de tată, de frate, de cetățean, de soț, de vecin, de tovarăș de drum, de supus, de conducător"[14]. Și vă mai trimit și la o altă „diatribă" foarte interesantă, care se află în Cartea I: este vorba despre Diatriba a XI-a, în care întîlnim tocmai un exemplu referitor la această problemă, preocupare de sine/grijă față de ceilalți[15]. E un exemplu cît se poate de concret. Este povestea unui tată de familie, tată de familie care are necazuri pentru că fiica lui e bolnavă. Fiica lui s-a îmbolnăvit grav, și atunci el și-a luat picioarele la spinare și a părăsit căpătîiul fiicei lui și casa, lăsînd-o prin urmare în grija celorlalți, adică a femeilor și a servitorilor. De ce a făcut asta? Din egoism? Cîtuși de puțin. A făcut-o tocmai pentru că-și iubea fiica. O iubea chiar atît de mult, încît s-a simțit tulburat în afecțiunea lui de boala fiicei sale, și deci tocmai din grijă pentru ea și-a abandonat copilul bolnav în grija celorlalți. Epictet va critica, evident, această atitudine. Și o va critica valorizînd ce? Ei bine, valorizînd faptul că dragostea pentru familie este un element natural – natural atît în sensul prescriptiv, cît și în cel descriptiv al cuvîntului –, că este absolut natural să-ți iubești familia. Trebuie să-ți iubești familia pentru că oamenii își iubesc familia – e un lucru înscris în natură. Pentru că este natural să-ți iubești familia, este rațional să urmezi însești principiile care comandă legăturile dintre indivizi în interiorul unei familii. Imaginează-ți, spune Epictet, că toți cei care o iubesc ca și tine pe fiica ta ar fi abandonat-o: ei bine, acum ar fi moartă. Și mama ei, și servitorii ar fi abandonat-o. Deci, spune Epictet, ai comis o greșeală. Ai comis o greșeală care constă în faptul că, în loc să te gîndești că raporturile tale cu fiica ta erau înscrise și prescrise în natură – în loc așadar să te comporți în funcție de acest imperativ care îți era dictat și de natură, și de rațiunea ta de individ natural, de animal înzestrat cu rațiune –, tu nu te-ai ocupat decît de fiica ta, nu te-ai gîndit decît la ea și te-ai lăsat impresionat de boala ei, astfel încît ai fost tulburat de această boală și, neputînd să-i suporți spectacolul, ai plecat. Ai comis o eroare, eroare care constă tocmai în faptul că ai uitat să te îngrijești de tine însuți pentru a putea să te îngrijești de fiica ta. Dacă te-ai fi preocupat de tine însuți, dacă te-ai fi gîndit la tine însuți în calitatea ta de individ rațional, dacă ai fi

examinat reprezentările care-ţi veneau în minte în legătură cu boala fiicei tale, dacă ai fi scrutat cît de cît ceea ce eşti, ceea ce este fiica ta, natura şi temeiul legăturilor existente între ea şi tine, ei bine, atunci nu te-ai mai fi lăsat tulburat de chinul şi de afecţiunea fiicei tale. N-ai fi fost pasiv în faţa acestor reprezentări. Ai fi ştiut, dimpotrivă, să alegi atitudinea potrivită. Ai fi rămas rece în faţa bolii fiicei tale, adică ai fi rămas lîngă ea ca s-o îngrijeşti. Trebuie prin urmare, conchide Epictet, să devii *skholastikos*, adică să vii puţin la şcoală şi să înveţi să-ţi examinezi în mod sistematic părerile. Dar aceasta nu este o treabă de o oră sau de o zi, ci o activitate de lungă durată[16]. Deci, aşa cum puteţi vedea, în legătură cu această treabă, Epictet demonstrează că o purtare precum cea a acestui tată de familie, care aparent s-ar datora egoismului, este de fapt, dimpotrivă, un comportament a cărui unică raţiune de a fi nu era decît grija oarecum dezordonată, preocuparea dezordonată faţă de altul; că, dacă tatăl de familie se ocupă efectiv de el însuşi aşa cum trebuie s-o facă şi dacă urmează sfatul lui Epictet, învăţînd la şcoală să se ocupe aşa cum trebuie de el însuşi, în primul rînd nu se va mai lăsa emoţionat de boala fiicei lui, şi în al doilea rînd va rămîne acasă ca s-o îngrijească. Vedem aici, printr-un exemplu cît se poate de concret, că tocmai preocuparea de sine este cea care, prin ea însăşi şi cu titlu de consecinţă, trebuie să producă, să inducă conduitele prin care noi vom putea să ne îngrijim efectiv de ceilalţi. Începeţi însă prin a vă preocupa de ceilalţi, şi totul este pierdut.

Există însă, veţi spune, cel puţin un caz în societate în care grija faţă de alţii trebuie, sau ar trebui, să treacă înaintea preocupării de sine, pentru că există cel puţin un individ a cărui fiinţă trebuie să fie în întregime întoarsă spre ceilalţi, şi acest individ este, evident, Principele. Principele, omul politic prin excelenţă, singurul din cîmpul politic al lumii romane care, spre deosebire de ceea ce se întîmpla în cetatea grecească, trebuie să se ocupe în totalitate de ceilalţi, [pentru] el preocuparea de sine nu trebuie să fie oare, ca în *Alcibiade* de Platon, pur şi simplu subordonată grijii pe care trebuie s-o aibă de ceilalţi? Nu este oare Principele singurul din întreaga societate, singurul dintre toţi oamenii care nu trebuie să se preocupe de el însuşi decît în măsura în care [trebuie] – şi tocmai pentru a putea – să se ocupe de ceilalţi? Întîlnim prin urmare aici acest personaj, pe care îl vom mai întîlni, desigur, de cîteva ori în acest studiu asupra preocupării de sine, acest personaj al Principelui. Personaj paradoxal, personaj central într-o serie întreagă de reflecţii, personaj care, cu totul excepţional şi exercitînd asupra celorlalţi o putere ce constituie întreaga sa fiinţă, ar putea avea, în principiu, cu el însuşi şi cu ceilalţi, un cu totul alt tip de raport decît oricine altcineva. Vom avea, desigur, prilejul să revedem unele dintre aceste texte, fie că

sînt cele ale lui Seneca din *De Clementia*, fie că sînt, mai ales, discursurile lui Dion din Prusa referitoare la monarhie[17]. Aş dori însă să mă opresc asupra textelor lui Marcus Aurelius în măsura în care avem aici – *in concreto*, în cazul cuiva care era efectiv Principe – însuşi modul în care el concepea relaţia dintre „a te ocupa de alţii", pentru că era împărat, şi „a te ocupa de tine însuţi"[18]. Ştiţi foarte bine că în *Cugetările* lui Marcus Aurelius – în ceea ce numim *Cugetările* lui[19] –, referinţele foarte directe la exercitarea puterii imperiale sînt relativ puţin numeroase; şi că, de fapt, atunci cînd vorbeşte despre asta, el o face întotdeauna în legătură cu nişte probleme oarecum din viaţa cotidiană. Avem, de pildă, lunga şi faimoasa dezvoltare referitoare la modul de a-i primi pe ceilalţi, de a le vorbi subordonaţilor, de a te purta faţă de cei care vin la tine cu diverse solicitări etc. În acest lung pasaj, pentru Marcus Aurelius nu se pune absolut deloc problema de a atrage atenţia asupra îndatoririlor specifice Principelui. Ceea ce propune el, ca regulă de conduită faţă de ceilalţi – subordonaţi, petenţi etc. –, sînt nişte reguli care ar putea fi absolut comune atît Principelui, cît şi oricui altcuiva. Principiul general de conduită, pentru cel care vrea să fie Principe aşa cum vrea să fie Marcus Aurelius, este tocmai eliminarea din comportamentul său a tot ce ar putea avea legătură cu specificul unei misiuni princiare, cu specificul unui anumit număr de funcţii, privilegii şi chiar îndatoriri. Trebuie să uiţi că eşti Cezar, şi nu îţi vei face treaba, nu-ţi vei duce la bun sfîrşit misiunea, nu-ţi vei îndeplini sarcinile cezarice decît cu condiţia de a te purta ca un om oarecare: „Ai în vedere să nu porţi în tine prea mult dintr-un Cezar, nu te lăsa pătruns de un astfel de spirit, căci aşa ceva se întîmplă. Păstrează-te deci simplu, bun, întreg şi curat, demn, natural, prieten al dreptăţii, pios, binevoitor, duios şi ferm în îndeplinirea celor ce se cuvine să faci"[20]. Or, toate aceste elemente ale conduitei adecvate a Principelui, observaţi că sînt elementele conduitei de zi cu zi a unui om oarecare. La fel de interesant este apoi şi pasajul în care Marcus Aurelius îşi face examenul matinal de conştiinţă[21]. Aşa cum ştiţi – dar asupra acestui aspect vom mai reveni – în practica stoică, dar şi în practica pitagoreică, examenul de conştiinţă avea două forme şi două momente: examenul de seară, în care sînt trecute în revistă faptele din timpul zilei pentru a le compara cu etalonul a ceea ce ar fi trebuit să fie făcut[22], şi examenul de dimineaţă, prin care, dimpotrivă, are loc pregătirea pentru sarcinile care trebuie să fie îndeplinite. Se trece în revistă programul viitor şi au loc reechiparea, reactivarea principiilor care va fi necesar să fie aplicate pentru împlinirea datoriei. Avem deci un examen de dimineaţă la Marcus Aurelius, iar acest examen de dimineaţă este interesant pentru că Marcus Aurelius spune: În fiecare dimineaţă, cînd mă trezesc, recapitulez ce am de făcut. Şi-mi amintesc, spune

el, că toată lumea are ceva de făcut. Dansatorul, dimineața, trebuie să-și reamintească exercițiile pe care trebuie să le facă pentru a deveni un bun dansator. Cizmarul sau meșteșugarul (nu mai știu exact ce exemplu dă el[23]) trebuie și el să-și reamintească diferitele lucruri pe care trebuie să le facă în cursul zilei. Și atunci trebuie ca și eu să fac la fel, și s-o fac cu atît mai bine cu cît lucrurile pe care le am eu de făcut sînt mai importante ca dansul sau ca meșteșugul unui meșteșugar. Mai importante, da, dar nici o diferență de natură, nici o specificitate. Este vorba doar de o însărcinare, o însărcinare grea care este de același tip ca oricare altă profesiune, ca oricare altă meserie, cu un surplus doar, într-o oarecare măsură cantitativ. Vedem aici apărînd, foarte clar și, fără doar și poate, pentru prima oară, o problemă care va căpăta ulterior, în cadrul monarhiilor europene și mai cu seamă în cadrul problematizării monarhiilor din secolul al XVI-lea, o importanță deosebită: aceea a suveranității ca meserie, altfel spus ca obligație a cărei structură morală și ale cărei principii de bază sînt aceleași cu ale oricărei alte activități profesionale. Ideea că a fi împărat – sau șef, sau cel aflat la comandă – nu numai că impune, firește, obligații, asta se știe, dar că aceste obligații trebuie privite, îndeplinite și executate pe baza unei atitudini morale care este aceea a oricărui om față de sarcinile ce-i revin, ideea aceasta este formulată cît se poate de clar de [Marcus Aurelius]. Imperiul, principatul, devine meserie și profesie. Și devine meserie și profesie de ce? Pur și simplu pentru că țelul primordial al lui Marcus Aurelius, ceea ce constituie pentru el însuși scopul existenței sale, ținta spre care el trebuie să tindă neîncetat, nu este să fie împărat, ci să fie el însuși. Și tocmai în măsura în care va avea grijă de el însuși, în măsura în care nu va înceta să se preocupe de sine însuși, aici, în cadrul acestei preocupări, va întîlni întreaga serie de ocupații care sînt ale lui însuși în calitate de Împărat. Și așa cum filosoful care se îngrijește de el însuși trebuie să se gîndească la obligațiile sale de filosof – la învățătura pe care trebuie s-o transmită, la direcția de conștiință pe care trebuie s-o exercite etc. – sau la fel cum cizmarul care se îngrijește de sine însuși trebuie să se gîndească, în această grijă față de el însuși, la ceea ce constituie sarcina lui de cizmar, și împăratul, pentru că se va preocupa de el însuși, își va întîlni și îndeplini obligațiile, obligații care nu trebuie îndeplinite într-un mod imperativ decît în măsura în care fac parte din acest obiectiv general care este: el însuși pentru el însuși. Cartea a VIII-a: „...întorcîndu-ți privirea către realitate, cerceteaz-o atent, amintindu-ți că trebuie să fii un om de bine, precum și ceea ce pretinde natura unui om, fă aceasta fără să șovăi...”[24]. Este un text important. Vedeți care îi sînt elementele. Mai întîi: să-ți ții privirea ațintită asupra a ceea ce ai de făcut. Imperiul, suveranitatea nu reprezintă un privilegiu. Nu

este consecința unui statut. Este o însărcinare, o activitate ca oricare alta. În al doilea rînd, această povară, această însărcinare trebuie cercetată cu atenție, dar – și tocmai aici întîlnim ceea ce este particular, singular în această activitate – ea este singulară deoarece se întîmplă ca, în ansamblul activităților, profesiunilor, meseriilor ete care pot fi exercitate, Imperiul să nu poată fi exercitat decît de o singură persoană și numai de una. Ea trebuie așadar cercetată, dar la fel cum am cerceta oricare altă activitate cu trăsăturile ei particulare. Și, pînă la urmă, această cercetare a obligației trebuie indexată, orientată de ceva [ce] ne reamintim în permanență. Dar care este acest lucru de care ne [amintim] neîncetat? Că trebuie să fii un bun împărat? Nici vorbă. Că trebuie să salvezi omenirea? Nu. Că trebuie să servești binele public? Nu. Trebuie să-ți reamintești neîncetat că trebuie să fii un om de bine și, de asemenea, ceea ce pretinde natura. Cinstea morală, cinste morală care nu este definită, în cazul împăratului, de însărcinarea lui specifică sau de privilegiile sale, ci de natură – de o natură umană pe care el o împărtășește cu oricine –, iată ce anume trebuie să constituie însăși temelia conduitei sale de împărat, și prin urmare ceea ce trebuie să definească felul în care el se îngrijește de ceilalți. Iar el trebuie să facă acest lucru fără să șovăie, fără să privească înapoi, ceea ce înseamnă că regăsim această imagine, la care se va reveni deseori, că omul bun din punct de vedere moral este cel care și-a fixat o dată pentru totdeauna în viață un anumit țel, de la care nu trebuie să se abată în nici un fel: neprivind nici la dreapta, nici la stînga, la comportamentul oamenilor, spre științele inutile, spre o întreagă sumă de cunoștințe ale lumii care pentru el nu prezintă nici o importanță; el nu trebuie să privească nici măcar înapoi pentru a afla în urmă temeiuri ale acțiunii sale. Temeiurile acțiunii sale sînt țelul lui. Iar țelul lui, care este? El însuși. Deci tocmai prin această preocupare de sine, prin această raportare a lui însuși la el însuși ca relație a unui efort de sine însuși spre sine însuși va realiza împăratul nu numai propriul său bine, ci și binele celorlalți. Tocmai îngrijindu-se de el însuși va avea el, în mod automat, grija [de ceilalți]. Bun! Cam asta ar fi. Data viitoare vom vorbi atunci despre problema: conversie de sine și cunoaștere de sine.

Note

1. *Cf.* cursul din 6 ianuarie, prima oră, *supra*, nota 1 de la acel curs.
2. *Cf.* același curs, ora a doua.
3. Expresia poate fi întîlnită în *Theaitetos* de Platon, la 176a-b, și înseamnă: „asimilare cu divinitatea"; *cf.* cursul din 17 martie, prima oră, *infra*, nota 7 de la acel curs.

4. *Maximele Vaticane* (*Gnomologicum Vaticanum*) sînt numite astfel pentru că au fost descoperite într-un manuscris aflat la Vatican, ce cuprindea o compilație de 81 de maxime cu caracter etic. În ceea ce privește *Maximele Fundamentale*, acestea regrupează un ansamblu de enunțuri capitale constituit, cel puțin la început, de către Epicur însuși.
5. Epicur, Maxima Vaticană 39, în *Epicurea*, ed. cit., p. 116.
6. Maxima Vaticană 39, în *Epicurea*, p. 118.
7. Maxima Fundamentală 27, în *Epicurea*, p. 106.
8. Maxima Vaticană 34, în *Epicurea*, p. 117.
9. *Cf.* prima oră a prezentului curs.
10. *Cf.*, de exemplu, textele clasice ale lui Cicero (*Despre îndatoriri*, Cartea a III-a, V) sau ale lui Marcus Aurelius (*Către sine*, Cartea a V-a, 16, și Cartea a VI-a, 54).
11. Épictète, *Entretiens*, I, 19, 13-15, ed. cit., p. 74.
12. „Animalele nu există pentru ele însele, ci pentru a fi de folosință, și n-ar fi fost deloc avantajos dacă ar fi fost create cu toate aceste nevoi. Reflectează o clipă, ce bătaie de cap pentru noi dacă ar fi trebuit să veghem nu numai asupra noastră înșine, ci și asupra oilor și măgarilor noștri" (*id.*, 16, 3, p. 61). *Cf.* analiza acestui pasaj în cursul din 24 martie, prima oră.
13. *Kathêkonta* (termen tradus de Cicero prin *officia*: îndatoriri, funcții, oficii) desemnează, în stoicism, activitățile conforme cu natura unei ființe, și care o împlinesc; *proêgmena* trimit la acele acțiuni care, deși nu au o valoare absolută din punct de vedere moral, sînt susceptibile de a fi preferate opuselor lor (despre aceste noțiuni, *cf.* Cicero, *Des fins des biens et des maux* [*Despre scopurile lucrurilor bune și ale celor rele*], livre III, VI și XVI, în *Les Stoïciens*, trad. E. Bréhier, Paris, Gallimard/ „Bibliothèque de la Pléiade", 1962, pp. 268-269 și 281-282).
14. Épictète, *Entretiens*, II, 14 (p. 55).
15. *Entretiens*, I, 11 (pp. 44-49). Pentru o primă analiză a lui Foucault asupra acestui pasaj, *cf.* cursul din 27 ianuarie, prima oră.
16. „Vezi așadar că trebuie să te faci școlar (*skholastikon*) și să devii acel animal de care toată lumea rîde, dacă vrei totuși să faci un examen al propriilor tale opinii. Iar aceasta nu este, îți dai și tu seama, o treabă de o oră sau de o zi" (*id.*, 11, 39-40, p. 49).
17. De fapt, Foucault nu va reveni asupra acestui punct. O serie de dosare care au fost regăsite, cuprinzînd manuscrise, demonstrează totuși cît de mult lucrase Foucault asupra articulării dintre preocuparea de sine și grija față de alții în cadrul unei politici generale a Principelui. Urme ale acestor reflecții pot fi găsite în *Preocuparea de sine*, ed. cit., pp. 368-369.
18. *Preocuparea de sine*, pp. 370-371.
19. „Este foarte posibil ca atunci cînd Marcus Aurelius scria ceea ce noi numim *Cugetările* sale, el să nu se fi gîndit absolut deloc să dea un titlu acestor însemnări care nu erau destinate decît lui însuși. De altfel, în Antichitate, în general se întîmpla ca, atît timp cît o carte nu era publicată, prin intermediul unei lecturi publice, de exemplu, autorul să nu-i dea un titlu. [...]. Manuscrisul aflat la Vatican nu stabilește nici un titlu operei Împăratului. Unele manuscrise cuprinzînd extrase din ea poartă mențiunea: *ta kath' heauton*, care s-ar putea traduce prin: «scriere

despre sine însuşi» sau «Scriere privată». *Editio princeps* propune titlul: «Scriere pentru sine» (*ta eis heauton*) [în românește : *Către sine* ; *n. tr.*] (P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, Paris, Fayard, 1992, p. 38).

20. Marcus Aurelius, *Către sine*, Cartea a VI-a, 30, ed. cit., p. 143.
21. Foucault își va concentra analiza asupra a două pasaje din primul paragraf al Cărții a V-a din *Către sine* : „Dimineaţa, cînd abia te desprinzi din braţele somnului, aibi în imediată atenţie ideea : «M-am trezit ca să desfăşor activităţile potrivite omului ! [...]» [...] Alţii, însă, care-şi îndrăgesc meseriile, muncesc pînă la sleire, fără să mănînce, uneori chiar fără să se spele, pentru a-şi desfăşura activitatea pe care o au. Dar tu preţuieşti natura ta, mai puţin decît îşi iubeşte gravorul meseria, sau dansatorul arta... ?" (pp. 119-120).
22. *Cf.* cursul din 24 martie, ora a doua.
23. Pe cel al gravorului.
24. Marcus Aurelius, *Către sine*, Cartea a VIII-a, 5 (p. 170).

Cursul din 10 februarie 1982

Prima oră

Revenire asupra dublei dezizolări a preocupării de sine: față de pedagogie și față de activitatea politică. – Metaforele autofinalizării sinelui. – Inventarea unei scheme practice: convertirea la sine însuși. – Epistrophê platonică și raportul ei cu convertirea la sine – Metanoia creștină și raportul ei cu convertirea la sine. grecesc clasic al metanoiei. *– Apărarea unei a treia căi, între epistrophê platonică și* metanoia *creștină. – Conversia privirii: o critică a curiozității. – Concentrarea atletică.*

Pînă acum am încercat să urmăresc, cît de cît, lărgirea temei preocupării de sine pe care o reperasem în *Alcibiade*, s-o urmăresc pînă în momentul cînd ea ajunge să se transforme într-o adevărată cultură a sinelui. Cultură a sinelui care își atinge, după părerea mea, deplina dimensiune la începutul epocii imperiale. Această lărgire se manifestă, dacă vreți, în două mari feluri, așa cum am încercat să vă arăt în cursurile de pînă acum. Mai întîi: dezizolarea practicii sinelui în raport cu pedagogia. Asta înseamnă că practica sinelui nu mai apare, ca în *Alcibiade*, ca un complement, ca o piesă indispensabilă sau înlocuitoare a pedagogiei. Acum, practica sinelui, în loc să mai fie un precept ce i se impune adolescentului în momentul intrării sale în viața adultă și politică, devine un imperativ valabil pentru întreaga desfășurare a vieții. Practica sinelui se identifică și trebuie să facă acum corp comun cu însăși arta de a trăi (așa-numita *tekhnê tou biou*). Arta de a trăi și arta sinelui sînt identice, devin identice sau tind, în tot cazul, să fie. Această dezizolare în raport cu pedagogia mai are și o a doua consecință, pe care am văzut-o: de-acum înainte, practica sinelui încetează să mai fie doar un fel de mică afacere în doi, care s-ar înscrie în relația singulară și dialectic amoroasă dintre maestru și discipol. Acum, practica de sine se integrează, se amestecă, se împletește cu o întreagă rețea de relații sociale diverse, în care magisteriul în sens strict continuă să existe, dar în care pot fi întîlnite multe alte forme relaționale posibile. Deci, în primul rînd: dezizolare în raport cu pedagogia. A doua dezizolare: față de activitatea politică.

Vă amintiți desigur că, în *Alcibiade*, era vorba de a veghea asupra ta însuți pentru a te putea ocupa așa cum trebuie de ceilalți și de cetate. Acum trebuie să te ocupi de tine însuți pentru tine însuți, relația cu ceilalți deducîndu-se, fiind implicată în raportul pe care-l stabilești între tine însuți și tine însuți. Vă aduceți aminte: însuși Marcus Aurelius nu veghează asupra lui însuși pentru a putea fi mai sigur că veghează așa cum trebuie asupra Imperiului, adică, de fapt, asupra speciei umane. El știe însă foarte bine că va putea să vegheze cum trebuie asupra speciei umane care i-a fost încredințată exact în măsura în care va putea mai întîi, mai presus de orice, pînă la urmă și la urma urmelor, să se îngrijească așa cum trebuie de el însuși. În raportarea de sine însuși la sine își află așadar împăratul legea și principiul exercitării suveranității. Te îngrijești de tine însuți pentru tine însuți. Pe această autofinalizare – așa cum am încercat să vă demonstrez data trecută – se întemeiază, după părerea mea, noțiunea de salvare.

Ei bine, cred că acum toate acestea ne trimit nu propriu-zis la o noțiune, insist asupra acestui lucru, ci la ceea ce aș numi, provizoriu dacă vreți, un fel de miez, de nucleu central. Și poate chiar un ansamblu de imagini. Imagini pe care le cunoașteți foarte bine. Le-am întîlnit, de altfel, de foarte multe ori. Sînt următoarele, le enumăr la grămadă: trebuie, firește, să ne aplecăm asupra noastră înșine, altfel spus să ne întoarcem privirea de la ceea ce ne înconjoară. Trebuie să ne întoarcem privirea de la tot ce riscă să ne distragă atenția, aplicația, să provoace zelul nostru, și care este altceva decît noi înșine. De la toate acestea trebuie să ne întoarcem privirea pentru a ne întoarce spre noi înșine. Întreaga viață trebuie să avem atenția, privirea, mintea, pînă la urmă întreaga noastră ființă întoarsă spre noi înșine. Să ne deturnăm de la tot ce ne deturnează de la noi înșine, pentru a ne întoarce spre noi înșine. Această mare imagine a răsucirii spre sine însuși este subiacentă tuturor analizelor despre care v-am vorbit pînă acum. Despre această problemă a răsucirii spre sine însuși există de altfel o serie întreagă de imagini, dintre care unele au fost deja analizate. Mai ales una, care este foarte interesantă și care a fost analizată de Festugière, cu mult timp în urmă. Puteți găsi această analiză, sau mai curînd schema ei, într-o dare de seamă a cursurilor de la [École des] Hautes Études. Este povestea cu imaginea titirezului[1]. Titirezul este, într-adevăr, ceva care se rotește în jurul propriei axe, dar care, tocmai, se rotește în jurul propriei axe așa cum nu trebuie ca noi s-o facem. Căci ce este titirezul? Ei bine, titirezul este ceva care se învîrtește în jurul propriei sale axe la solicitarea și sub impulsul unei mișcări exterioare. În plus, titirezul, rotindu-se în jurul propriei lui axe, prezintă succesiv fețe diferite diferitelor direcții și diferitelor elemente care îi

servesc drept anturaj. Şi, în fine, titirezul, chiar dacă rămîne aparent nemişcat, în realitate se află neîncetat în mişcare. Or, în comparaţie cu mişcarea titirezului, înţelepciunea va consta, dimpotrivă, în a nu ne lăsa niciodată induşi într-o mişcare involuntară la solicitarea sau sub impulsul unei mişcări exterioare. Tocmai în centrul sinelui nostru va trebui noi să căutăm, dimpotrivă, punctul de care ne vom fixa şi faţă de care vom rămîne nemişcaţi. Spre sine însuşi, spre centrul sinelui nostru, în centrul sinelui trebuie să ne fixăm ţelul. Iar mişcarea pe care trebuie s-o facem trebuie să fie aceea a revenirii la acest centru de sine însuşi pentru se imobiliza acolo, definitiv.

Toate aceste imagini aşadar ale întoarcerii – ale revenirii spre sine prin întoarcerea de la tot ce ne este exterior – ne apropie, evident, de ceva pe care am putea să-l numim, anticipînd poate întrucîtva: noţiunea de conversie. Şi este un fapt de netăgăduit că întîlnim foarte regulat tot felul de cuvinte care pot fi traduse, şi chiar se traduc în mod îndreptăţit, prin „conversie". Avem, de pildă, expresia – pe care o întîlnim la Epictet[2], pe care o întîlnim la Marcus Aurelius[3], pe care o întîlnim de asemenea la Plotin[4] – care spune: *epistrephein pros heauton* (a se întoarce spre sine însuşi, a te converti la tine însuţi). La Seneca, de pildă, poate fi întîlnită o expresie ca *[se] convertere ad se* (a se converti la sine)[5]. A se converti la sine, adică, încă o dată: a se răsuci spre sine însuşi. Mi se pare însă – este ceea ce voi încerca să vă demonstrez – că în toate aceste imagini n-avem de-a face de fapt cu o noţiune foarte strictă, cu o noţiune „construită" a conversiei. Ci mult mai curînd cu un fel de schemă practică, schemă practică avînd de altfel construcţia ei riguroasă, dar care n-a condus la elaborarea unui „concept" sau a unei noţiuni de conversie. În tot cazul – şi tocmai asupra acestui lucru aş dori să mă opresc astăzi –, la această noţiune de conversie, de revenire la sine, de răsucire spre sine însuşi mă voi opri, evident, din motivul că ea este, dintre toate tehnologiile sinelui pe care le-a cunoscut Occidentul, cu siguranţă una dintre cele mai importante. Şi cînd spun că este una dintre cele mai importante, mă gîndesc, firește, la importanţa ei în creştinism. Ar fi însă total inexact să nu vedem şi să nu măsurăm importanţa noţiunii de conversie decît în ordinea religiei, şi doar în aceea a religiei creştine. La urma urmelor, noţiunea de conversie este şi o noţiune filosofică importantă, care a jucat în filosofie, în practica filosofică, un rol decisiv. Noţiunea de conversie mai are apoi o importanţă capitală şi în ordinea moralei. Şi apoi, în sfîrşit, nu trebuie să uităm că noţiunea aceasta a fost introdusă în mod spectaculos, am putea spune dramatic, în gîndirea, în practica, în experienţa, în viaţa politică începînd din secolul al XIX-lea. Ar trebui făcută într-o bună zi istoria a ceea ce am putea numi subiectivitatea revoluţionară. Iar ceea ce mi se pare interesant aici este că, în fond, nu-i decît o ipoteză; nu

mi se pare că, atît în ceea ce s-a numit revoluţia engleză, cît şi în ceea ce s-a numit „Revoluţia" franceză de la 1789, ar fi existat ceva de ordinul conversiei. Mi se pare că abia cu începere din secolul al XIX-lea – încă o dată, toate acestea ar trebui verificate de-aproape –, spre anii 1830-1840, desigur, şi cu referinţă tocmai la acel eveniment întemeietor, istorico-mitic, care a fost, [pentru] secolul al XIX-lea, Revoluţia franceză, abia prin raportare la acel eveniment s-a început definirea unor scheme de experienţă individuală şi subiectivă, cum ar fi „convertirea la revoluţie". Şi mi se pare că, de-a lungul întregului secol al XIX-lea, nu putem înţelege ce a fost practica revoluţionară, nu putem înţelege ce a fost individul revoluţionar şi ce a fost pentru el experienţa revoluţiei dacă nu ţinem seama de noţiunea, de schema fundamentală a convertirii la revoluţie. Şi atunci, problema ar fi în acelaşi timp de a vedea cum a pătruns acest element care ţinea de tehnologia sinelui cea mai tradiţională – aş spune chiar: cea mai plină, mai densă istoriceşte, dat fiind că datează din Antichitate –, cum s-a branşat acest element de tehnologie a sinelui care este conversia la acel nou domeniu şi la acel nou cîmp de activitate care era politica, cum a reuşit acest element al conversiei să se lege, în mod necesar sau, oricum, exclusiv, de opţiunea revoluţionară, de practica revoluţionară. Ar mai trebui de asemenea cercetat şi modul în care noţiunea de conversie a fost treptat validată – apoi absorbită, apoi ştearsă, în sfîrşit anulată – de însăşi existenţa unui partid revoluţionar. Şi cum s-a trecut de la apartenenţa la revoluţie prin schema convertirii, la apartenenţa la revoluţie prin adeziunea la un partid. Şi ştiţi foarte bine că în momentul de faţă, în experienţa noastră de zi cu zi – poate puţin cam fadă: aceea, vreau să zic, a contemporanilor noştri imediaţi –, nimeni nu se mai converteşte decît la renunţarea la revoluţie. Marii convertiţi de astăzi sînt tocmai cei care nu mai cred în revoluţie. În fine... Oricum, o întreagă istorie ar fi aici de făcut. Să ne întoarcem însă la noţiunea de conversie şi la felul în care se elaborează şi se transformă ea în epoca despre care vorbesc, adică [în] secolele I-II ale erei noastre. Prezenţă deci foarte importantă şi foarte constantă a acestei imagini a revenirii la sine (*[se] convertere ad se*).

Primul lucru pe care aş dori să-l subliniez e acesta: în epoca despre care vorbesc, tema conversiunii nu este, firește, nouă, pentru că ştiţi că ea se găseşte dezvoltată, foarte important, la Platon. La Platon, ea apare sub forma noţiunii de *epistrophê*. Această *epistrophê* platonică poate fi caracterizată – vorbesc, desigur, extrem de schematic – după cum urmează: ea constă în primul rînd în deturnarea privirii de la aparenţe[6]. Şi întîlnim efectiv acest element al conversiunii ca mod de a te deturna de la ceva (de la aparenţe). În al doilea rînd: a te întoarce spre tine însuţi luînd act de propria-ţi

ignoranță, și a te decide tocmai să te îngrijești de tine însuți, să te ocupi de tine însuți[7]. Și, în sfîrșit, al treilea moment, plecînd de la această întoarcere spre sine care ne va conduce la reminiscență, vom putea să ne întoarcem în propria noastră patrie, patrie care este cea a esențelor, a adevărului și a Ființei[8]. „A-ți întoarce privirile de la", „a te întoarce spre tine însuți", „a acționa conform reminiscenței", „a te întoarce în propria ta patrie (în patria ontologică)" – iată patru elemente din schema, foarte sumar schițată, a acestei *epistrophê* platonice. Observați, în tot cazul, că această *epistrophê* platonică este comandată, mai întîi, de o opoziție fundamentală între lumea aceasta și lumea cealaltă. În al doilea rînd, ea este comandată de tema unei eliberări, a unei desprinderi a sufletului de corp, de corpul-închisoare, de corpul-mormînt etc.[9]. Și în sfîrșit, în al treilea rînd, această *epistrophê* platoniciană mai este, cred, comandată de privilegiul cunoașterii. A te cunoaște pe tine însuți înseamnă a cunoaște adevărul. A cunoaște adevărul înseamnă a te elibera. Și toate aceste elemente vin să se împletească în actul reminiscenței, înțeleasă ca formă fundamentală a cunoașterii.

Or, mi se pare că tema „conversiei" – încă o dată, între ghilimele, căci, după părerea mea, ea nu trebuie privită ca o noțiune construită, închisă în ea însăși, ermetică și bine definită –, această temă pe care o aflăm în chiar miezul culturii elenistice și romane a sinelui, este foarte diferită de așa-numita *epistrophê* platonică. Las, firește, deoparte curentele propriu-zis platonice, care rămîn fidele acestei noțiuni de *epistrophê*. Conversia pe care o întîlnim în cultura și în practica de sine elenistică și romană, în primul rînd nu se bazează pe axa opoziției dintre lumea aceasta și lumea de dincolo, precum *epistrophê* platonică. Este vorba, dimpotrivă, de o întoarcere în chiar imanența lumii, într-o oarecare măsură, ceea ce nu înseamnă totuși că nu va mai exista nici o opoziție esențială – va fi chiar una esențială – între ceea ce nu depinde de noi și ceea ce depinde de noi. Dar în vreme ce *epistrophê* platonică era o mișcare care putea să ne conducă din lumea aceasta în lumea de dincolo – din lumea de jos în lumea de sus –, conversia despre care este acum vorba, în cultura de sine elenistică și romană, ne face să ne deplasăm de la ceea ce nu depinde de noi spre ceea ce depinde de noi[10]. Este vorba mai curînd de o eliberare în chiar interiorul acestei axe de imanență, eliberare față de ceea ce noi nu putem controla și domina, pentru a putea ajunge în sfîrșit la ceea ce putem controla și domina. Ceea ce, prin urmare, ne conduce spre o altă caracteristică a conversiei elenistice și romane: ea nu mai îmbracă forma unei eliberări față de corp, ci mai degrabă pe aceea a stabilirii unui raport complet, împlinit, adecvat între sine însuși și sine. Conversiunea se va opera așadar nu printr-o cezură față de propriul meu corp, ci mai curînd printr-o adecvare de sine

însuşi la sine: a doua mare diferenţă faţă de *epistrophê* platonică. În sfîrşit, cea de-a treia mare diferenţă este că dacă cunoaşterea joacă cu siguranţă un rol important, ea nu mai joacă totuşi acelaşi rol decisiv, fundamental ca în vechea *epistrophê*. În aceasta din urmă cunoaşterea, cunoaşterea în chiar forma reminiscenţei constituie elementul esenţial, fundamental al conversiei. Acum însă, în acest proces al lui *[se] convertere ad se*, exerciţiul, practica, antrenamentul *askêsis* vor constitui, mult mai mult decît cunoaşterea, elementul esenţial. Toate acestea sînt, evident, foarte schematice şi vor trebui elaborate neîntîrziat. N-am făcut această rapidă analiză decît pentru a situa tema conversiei, care va trebui analizată prin raportare la marea *epistrophê* platonică.

În al doilea rînd, aş vrea să situez acum [conversia elenistică] prin raportare la o temă, la o formă şi la o noţiune de astă dată foarte precisă a conversiei, pe care o vom întîlni însă nu înainte, ci după, ulterior: în cultura creştină. Este vorba despre noţiunea de *metanoia* aşa cum va fi ea dezvoltată în creştinism începînd cu secolul al III-lea şi mai cu seamă al IV-lea. Convertirea creştină, pentru care creştinii folosesc cuvîntul *metanoia*, este, evident, extrem de diferită de vechea *epistrophê* platoniciană. Ştiţi că însuşi cuvîntul *metanoia* înseamnă două lucruri: *metanoia* este penitenţa, dar şi schimbarea, transformarea radicală a gîndirii şi a minţii. Or – vorbind şi de data aceasta la fel de schematic cum am făcut-o la *epistrophê* –, mi se pare că *metanoia* creştină prezintă următoarele caracteristici[11]. În primul rînd, conversia creştină presupune o mutaţie bruscă. Cînd spun bruscă, nu vreau să se înţeleagă că ea nu putuse fi pregătită, şi chiar că nu trebuise să fie pregătită, şi încă de multă vreme, de urmarea anevoioasă a unei anumite căi. Nu-i însă mai puţin adevărat că – precedată sau nu de o pregătire, de alegerea unei căi anume, de efort sau nu, de asceză sau de lipsa ascezei – oricum este nevoie, ca să existe convertire, de un eveniment unic, neaşteptat, în acelaşi timp istoric şi metaistoric, care să dea peste cap şi să transforme dintr-o dată modul de a fi al subiectului. În al doilea rînd, tot în această convertire, în această *metanoia* creştină – în această bulversare bruscă, dramatică, istorico-metaistorică a subiectului –, avem de-a face cu o trecere: trecere de la un tip de fiinţare la altul, de la moarte la viaţă, de la mortalitate la nemurire, de la întuneric la lumină, din împărăţia diavolului în cea a lui Dumnezeu etc. Şi, în fine, în al treilea rînd, mai întîlnim în această convertire creştină un element care reprezintă consecinţa primelor două sau care se găseşte la intersecţia celorlalte două, şi anume că nu poate exista convertire decît în măsura în care, în interiorul subiectului, are loc o ruptură. Sinele care se converteşte este un sine care a renunţat la el însuşi. A renunţa la sine însuşi, a muri pentru sine însuşi, a renaşte într-un

alt sine însuși și într-o nouă formă, care nu mai are, într-o anumită măsură, nimic de-a face, nici ca ființă, nici ca mod de a fi, nici ca obiceiuri, nici ca *êthos*, cu cel precedent – iată unul dintre elementele fundamentale ale convertirii creștine.

Dacă ne vom uita acum, în comparație cu cele de mai sus, la modul în care este descrisă conversia în această filosofie, în această morală, în această cultură a sinelui despre care vă vorbesc, din epoca elenistică și romană, dacă ne uităm cum este descrisă această *conversio ad se*[12] (această *epistrophê pros heauton*[13]), cred că avem de-a face cu niște procese total diferite față de cele din cadrul convertirii creștine. În primul rînd, nu este vorba cu exactitate de o ruptură. În fine, aici trebuie privit cu ceva mai multă precizie, voi încerca să dezvolt de altfel aceste lucruri ceva mai tîrziu. Întîlnim efectiv un anumit număr de expresii care par a semnala ceva ca o ruptură între sine însuși și sine, ca o mutație, ca o transfigurare bruscă și radicală de sine. La Seneca, de pildă – practic, doar la Seneca – întîlnim expresia *fugere a se*: a fugi de tine însuți, a-ți scăpa ție însuți[14]. La același Seneca, mai putem de asemenea întîlni, în Scrisoarea a VI-a către Lucilius de exemplu, alte expresii interesante. Spune el: E teribil cum simt că sînt pe cale să fac progrese în momentul de față. Nu este doar o *emendatio* (o îndreptare). Nu mă mulțumesc doar să mă îndrept, mi se pare că sînt pe cale să mă transfigurez (*transfigurari*)[15]. Iar ceva mai tîrziu, în aceeași scrisoare, el vorbește de o mutație de sine (*mutatio mei*)[16]. Dar în afara acestor cîteva indicații, ceea ce mi se pare esențial sau, în tot cazul, caracteristic în conversia elenistică și romană este faptul că, dacă există ruptură, ruptura nu se produce în sinele însuși. Ea nu este, în interiorul sinelui, cezura prin care sinele se smulge din el însuși, renunță la el însuși pentru a renaște, după o moarte figurată, total diferit de el însuși. Dacă există ruptură – și există –, este o ruptură care se produce față de ceea ce înconjoară sinele. În jurul sinelui, pentru ca sinele să nu mai fie sclav, dependent și constrîns, trebuie operată această ruptură. Avem, prin urmare, o serie întreagă de termeni, de noțiuni care trimit la această ruptură a sinelui de rest, dar care nu este o ruptură a sinelui de el însuși. Avem, de pildă, termenii care exprimă fuga (*pheugein*)[17] sau retragerea (*anakhôrêsis*). *Anakhôrêsis*, cum știți, are două sensuri: retragerea unei armate din fața inamicului (atunci cînd o armată abandonează inamicul: *anakhôrei*, pleacă, se retrage, se desprinde); dar și fuga unui sclav care se duce în *khôra*, la țară, scăpînd astfel de aservire și de statutul său de sclav. Despre astfel de rupturi este vorba. Iar această eliberare a sinelui, vom vedea, are la Seneca (de pildă în prefața la partea a III-a din *Naturales quaestiones*[18] sau în scrisorile I[19], a XXXII-a[20], a VIII-a[21] etc.) o sumedenie de echivalente, o multitudine de expresii care trimit toate, o dată în plus, la ruptura sinelui

față de rest. Vă semnalez interesanta metaforă a lui Seneca, foarte cunoscută de altfel, și care face trimitere la piruetă, dar în cu totul alt sens decît pirueta titirezului de adineauri. Este în Scrisoarea a VIII-a: Seneca spune că filosofia face subiectul să se rotească în jurul lui însuși, adică îl face să facă gestul prin care, din punct de vedere tradițional și juridic, stăpînul își eliberează sclavul. Exista un gest ritualic prin care stăpînul, pentru a arăta, a manifesta, a efectua eliberarea sclavului din condiția lui de aservit, îl făcea să se răsucească în jurul lui însuși[22]. Seneca reia această imagine și spune că filosofia face subiectul să se răsucească în jurul lui însuși, pentru a-l elibera[23]. Ruptură deci pentru sine, ruptură de jur împrejurul sinelui, ruptură în beneficiul sinelui, dar nu ruptură în interiorul sinelui.

A doua temă importantă a acestei conversii, și care o opune viitoarei *metanoia* a creștinilor, este că în această conversie elenistică și romană trebuie să ne ațintim ochii spre sine. Trebuie să avem, într-o oarecare măsură, sinele sub ochi, sub privire, trebuie să-l avem în vedere. Iar de aici, o serie întreagă de expresii precum *blepe se* (privește-te pe tine însuți, găsiți asta la Marcus Aurelius[24]), sau *observa te* (observă-te pe tine însuți)[25], *se respicere* (a se privi pe sine, a-și întoarce privirea spre sine însuși)[26], a-și aplica mintea la sine însuși (*prosekhein ton noun heautô*)[27] etc. Trebuie să avem așadar sinele sub ochi.

Și, în sfîrșit, în al treilea rînd, trebuie să mergem spre sine așa cum mergem către un țel. Și aici nu mai e vorba doar de o mișcare a ochilor, ci de o mișcare a întregii ființe, mișcare a întregii ființe care trebuie să tindă spre sine ca unic țel. A merge către sine este, în același timp, și o întoarcere la sine: așa cum te-ai întoarce în port sau așa cum o armată se întoarce în orașul sau în fortăreața care o apără. Și aici, o serie întreagă de metafore despre sinele-fortăreață[28] – sinele care este portul în care aflăm în sfîrșit adăpost etc.[29] – și care demonstrează cît se poate de clar că mișcarea prin care ne îndreptăm spre sine este în același timp și o mișcare prin care ne întoarcem la sine. De altfel, în aceste imagini care nu sînt imediat coerente, există o întreagă problemă: problemă care marchează, după părerea mea, însăși tensiunea acestei noțiuni, a acestei practici, a acestei scheme practici a conversiei – în măsura în care cred că niciodată, în această gîndire elenistică și romană, nu este perfect clar și nici pe deplin tranșat dacă sinele este ceva spre care ne întoarcem pentru că ar fi dat dinainte, sau un țel pe care trebuie să ni-l propunem și la care, eventual, dacă atingem înțelepciunea, vom dobîndi pînă la urmă acces. Este oare sinele punctul la care ne întoarcem pe îndelungatul ocol al ascezei și al practicii filosofice? Sau este el cumva un obiect pe care-l păstrăm necontenit în fața ochilor și pe care-l atingem printr-o mișcare pe care abia înțelepciunea ne-o va da, în sfîrșit?

Aceasta este, după părerea mea, unul dintre elementele incertitudinii fundamentale, ale oscilației fundamentale din interiorul acestei practici a sinelui.

În orice caz — și aceasta ar fi ultima caracteristică asupra căreia aș dori să atrag atenția în legătură cu noțiunea de conversie —, o dată cu acest eu la care ne întoarcem sau spre care ne îndreptăm, este vorba de a defini, pînă la urmă, un anumit număr de raporturi ce caracterizează nu mișcarea conversiei ca atare, ci cel puțin punctul ei de sosire și punctul ei de împlinire. Aceste raporturi pe care le stabilim între sine însuși și sine însuși pot îmbrăca forma unor acte. De exemplu: protejăm sinele, apărăm sinele, îl înarmăm, îl echipăm[30]. Aceste raporturi mai pot să îmbrace și forma unor raporturi de atitudine: respectăm sinele, îl onorăm[31]. Și ele mai pot îmbrăca, în sfîrșit, forma unui raport, într-o oarecare măsură, de stare: sîntem stăpîni pe noi înșine, ne posedăm propriul sine, îl avem asupra noastră (raport juridic[32]). Sau: sinele nostru ne provoacă plăcere, delectare, voluptate[33]. Observați că această conversiune, astfel definită, apare ca o mișcare ce se îndreaptă în direcția sinelui, care nu-l scapă din ochi, care-l fixează o dată pentru totdeauna ca țel și care pînă la urmă îl atinge sau se întoarce la el. Dacă conversia (*metanoia* creștină și postcreștină) are forma unei rupturi și a unei mutații în chiar interiorul sinelui, dacă deci ea reprezintă un fel de trans-subiectivare, ei bine, v-aș propune să spunem că această conversie despre care e vorba în filosofia primelor secole ale erei noastre nu este o trans-subiectivare. Ea nu constituie o modalitate de a introduce în subiect, de a marca în sînul subiectului o cezură esențială. Conversiunea este un proces îndelungat și continuu pe care îl voi numi așadar nu atît de trans-subiectivare, cît de auto-subiectivare. Cum poate fi stabilit, fixîndu-te pe tine însuți ca obiectiv, un raport adecvat și plin între sine însuși și sine însuși? Despre asta este vorba în această conversie.

Și vedeți, prin urmare, că ne aflăm, mi se pare, foarte departe de noțiunea creștină de *metanoia*. În tot cazul, însuși termenul ca atare de *metanoia* (pe care-l întîlnim în literatura, în textele Greciei clasice, firește, dar și în epoca despre care vorbim) nu are niciodată sensul de conversie. Îi pot fi găsite o serie de utilizări care trimit în primul rînd la ideea unei schimbări de opinie. Cînd cineva reușește să ne convingă de ceva, în acel moment *metanoei* (ne schimbăm opinia)[34]. Mai poate fi găsită de asemenea și noțiunea de *metanoia*, ideea unui *metanoein* cu sensul de părere de rău, de a avea remușcări (de exemplu la Tucidide, în Cartea a III-a[35]). În cazul acestei utilizări, avem în permanență de-a face cu o conotație negativă, cu o valorizare negativă. În literatura greacă a acelei epoci, *metanoia* nu are sens pozitiv, ci întotdeauna unul negativ. La Epictet, de pildă: trebuie să

izgonim judecăţile greşite care ne pot veni în minte. De ce? Pentru că dacă n-o facem, din pricina şi ca urmare a acestor judecăţi vom fi obligaţi să ne adresăm nouă înşine reproşuri, să ne combatem pe noi înşine, să ne căim (aici, avem verbele: *makhestai, basanizein* etc.). Vom fi deci obligaţi să ne căim: *metanoein*[36]. Deci: să nu comitem judecăţi eronate ca să nu *metanoein* (ca să nu ne căim). Şi în *Manualul* lui Epictet mai poate fi găsit ceva în acest sens: nu trebuie să ne lăsăm furaţi de acel gen de plăceri care după consumare ar putea provoca păreri de rău (*metanoia*)[37]. La Marcus Aurelius întîlnim următorul sfat: „Întreabă-te totdeauna asupra fiecăreia din acţiunile tale: «Ce fel de faptă fac şi ce înrîurire va avea asupra mea? Oare nu mă voi căi după săvîrşirea ei?» [*mê metanoêsô ep' autê*: nu voi regreta această acţiune? M.F.]"[38]. Regretul trebuie aşadar evitat, şi tocmai pentru că acest regret trebuie evitat există o serie de lucruri care nu trebuie făcute, un număr de plăceri care trebuie respinse etc. Deci *metanoia* ca regret, ca părere de rău, este ceea ce trebuie să evităm. V-am spus toate acestea pentru că nu cred că lucrurile despre care e vorba în tematica convertirii la sine, a întoarcerii la sine, ar putea fi asimilate unei *metanoia* înţelese ca o convertire întemeietoare printr-o totală răvăşire a subiectului însuşi, care renunţă la sine şi renaşte pornind de la el însuşi. Nu despre aşa ceva este vorba aici. *Metanoia* ca ruptură de sine însuşi, ca reînnoire de sine, înzestrată deci cu o valoare pozitivă, nu va putea fi întîlnită decît în texte mult mai tîrzii. Şi nu mă refer, firesţe, la textele creştine care, începînd din secolul al III-lea sau plecînd cel puţin de la instaurarea marilor ritualuri de penitenţă, au dat metanoiei un sens pozitiv. În vocabularul filosofic, termenul de *metanoia*, cu un sens pozitiv şi cu înţelesul unei reînnoiri a subiectului prin el însuşi, nu apare decît în secolele III-IV. El poate fi întîlnit, de exemplu, în textele pitagoreice ale lui Hierocles, unde se spune: *Metanoia* este *arkhê tês philosophias* (este începutul filosofiei). Este fuga (*phugê*) de tot ce e acţiune şi discurs fără minte. Şi reprezintă pregătirea primordială pentru o viaţă lipsită de regrete. Aici, într-adevăr, avem *metanoia* în sensul, dacă vreţi, nou al cuvîntului, în sensul care a fost, cel puţin în parte, elaborat de creştini: este ideea unei *metanoia* ca transformare, ca răvăşire de sine, ca modificare a înseşi fiinţei subiectului şi ca acces la o viaţă în care nu există păreri de rău[39].

Observaţi prin urmare că, în sectorul pe care aş vrea să-l studiez acum, ne aflăm între *epistrophê* platonică şi *metanoia* creştină (*metanoia* în sensul cel nou al cuvîntului). Şi mi se pare că, de fapt, nici una, nici cealaltă – nici *epistrophê* platonică şi nici această *metanoia* pe care am putea-o numi, schematic, creştină – nu sînt total potrivite pentru a descrie acea practică şi acea modalitate a experienţei pe care le întîlnim atît de constant prezente şi atît de constant evocate

în textele din secolele I-II. Toată pregătirea, toate măsurile de precauție pe care le-am luat în legătură cu analiza acestei conver-suni, situate între *epistrophê* și *metanoia*, se bazează, firește, pe un text esențial scris de Pierre Hadot în urmă cu aproximativ douăzeci de ani[40]. Cu ocazia unui congres filosofic, el a făcut despre *epistrophê* și despre *metanoia*, referitor la *epistrophê* și la *metanoia*, o analiză pe care eu, unul, o consider fundamentală și deosebit de importantă, în care spune că, în cultura occidentală, conversiunea a avut două mari modele: modelul *epistrophê* și modelul *metanoia*. *Epistrophê*, spune Hadot, este o noțiune, o experiență a conversiunii care implică întoarcerea sufletului spre sursa sa, mișcarea prin care el se întoarce spre perfecțiunea ființei și prin care reintră în mișcarea eternă a ființei. Această *epistrophê* are, oarecum, ca model trezirea, cu *anamnèsis* (reminiscența) ca modalitate de bază a trezirii. Deschidem ochii, descoperim lumina și ne întoarcem la însăși sursa luminii, care este în același timp și sursa ființei. În asta constă așa-numita *epistrophê*. Cît privește *metanoia*, spune Hadot, ea ține de alt model, ascultă de altă schemă. Este vorba de o răvășire a spiritului, de o reînnoire radicală, de un fel de re-naștere a subiectului prin el însuși, avînd în centru moartea și reînvierea ca experiență de sine însuși și de renunțare a sinelui la sine însuși. Hadot vede astfel în *epistrophê* și în *metanoia*, în chiar opoziția lor, o polaritate permanentă a gîndirii occidentale, a spiritualității occidentale și a filosofiei occidentale. Consider că această opoziție între *epistrophê* și *metanoia* este cît se poate de eficace, că reprezintă într-adevăr o excelentă grilă de analiză a conversiei așa cum a existat și cum a fost ea practicată și încercată, plecînd de la creștinismul însuși. Și că în experiența pe care am putea-o numi acum, cu un singur cuvînt, conversiune, aceste două modalități de transformare, de transfigurare a subiectului, constituie într-adevăr două forme fundamentale. Dar aș vrea totuși să adaug un lucru: și anume că, dacă privim lucrurile în dezvoltarea lor diacronică și dacă urmărim dezvoltarea temei conversiei pe parcursul Antichității, mi se pare foarte greu să valorizăm aceste două modele, aceste două scheme, ca grilă de explicare și de analiză care să ne permită să înțelegem ce s-a petrecut în perioada dintre, în mare, Platon și creștinism. Mi se pare, într-adevăr, că dacă noțiunea de *epistrophê*, care este o noțiune platonică, sau poate pitagoreico-platonică, este deja cu adevărat limpede elaborată în textele platonice (deci în secolul al IV-lea [înainte de Cristos]), aceste elemente au fost profund modificate în gîndirea ulterioară, și aceasta chiar în afara curentelor propriu-zis pitegoreice și platonice. Gîndirea epicureică, gîndirea cinică, gîndirea stoică etc. au încercat – și cred că au reușit – să conceapă conversia altfel decît după modelul vechii *epistrophê* platonice. Cu toate acestea, în epoca despre care vorbim, în gîndirea

elenistică şi romană există altă schemă a conversiei decît aceea a metanoiei, a acelei *metanoia* creştine care se organizează în jurul renunţării la sine şi al răvăşirii bruşte, dramatice, a fiinţei subiectului. Or, ceea ce aş dori să analizez acum cu ceva mai multă precizie este tocmai, între *epistrophê* platonică şi înainte de instaurarea metanoiei creştine, modul în care a fost concepută mişcarea prin care subiectul este chemat să se convertească la sine însuşi, să se îndrepte spre el însuşi sau să se întoarcă la sine însuşi. Tocmai această conversiune care nu este nici *epistrophê*, nici *metanoia* aş dori, prin urmare, s-o studiez. Şi o voi studia în două feluri.

În primul rînd, astăzi voi încerca să studiez problema conversiunii privirii. Voi încerca să văd cum îşi face apariţia, în cadrul temei generale a conversiunii (a convertirii la sine), chestiunea „întoarcerii privirii spre sine însuşi" şi a „cunoaşterii de sine". Dată fiind importanţa temei – trebuie să ne privim pe noi înşine, trebuie să ne întoarcem spre noi înşine propriii noştri ochi, nu trebuie să ne scăpăm nici o clipă din priviri, trebuie să ne avem permanent sub ochi –, se pare că avem aici ceva care ne apropie foarte mult de imperativul „cunoaşte-te pe tine însuţi". Şi că tocmai această cunoaştere a subiectului de către el însuşi e presupusă de [...] imperativul „întoarce-ţi ochii spre tine însuţi". Atunci cînd Plutarh, Epictet, Seneca sau Marcus Aurelius spun că trebuie să ne examinăm pe noi înşine, să ne privim pe noi înşine, despre ce tip de cunoaştere este în fond vorba? Avem cumva de-a face cu un apel de a ne constitui pe noi înşine ca obiect [...] [al cunoaşterii? Este vorba cumva de un apel „platonic"? Nu avem oare de-a face cu un apel destul de asemănător cu acela pe care-l vom întîlni în literatura*] creştină şi monastică ulterioară sub forma unui consemn de a fi vigilenţi, consemn de a fi vigilenţi care se va traduce printr-o serie de precepte şi de sfaturi cum ar fi: fii atent la toate imaginile şi reprezentările care pot să-ţi pătrundă în minte; cercetează în permanenţă fiecare dintre mişcările care se produc în sufletul tău pentru a încerca să descifrezi în ele semnele sau urmele unei ispite; încearcă să-ţi dai seama dacă ceea ce-ţi apare în minte vine de la Dumnezeu sau de la diavol, sau chiar de la tine însuţi; nu există urme de concupiscenţă chiar şi în ideile aparent cele mai pure care îţi trec prin minte? Este vorba aici, pe scurt, pornind de la practica monastică, de un anumit tip de privire îndreptată spre sine însuşi foarte diferită de privirea platonică[41]. Iar întrebarea care se cuvine pusă este, cred eu, [următoarea]: atunci cînd Epictet, Seneca, Marcus Aurelius etc. impun ca imperativ „priveşte-te pe tine însuţi", este vorba aşadar de privirea platonică – priveşte în tine însuţi ca să descoperi semnţele adevărului –, sau de

* Restituire după manuscris.

îndemnul: trebuie să te priveşti pe tine însuţi pentru a detecta în *tine însuţi* urmele concupiscenţei şi pentru a spulbera, pentru a *explora* tainele propriei tale conştiinţe (*arcana conscientiae*)? Ei bine, *cred* că nici aici nu este vorba nici de una, nici de cealaltă, şi că *porunca* „întoarce-ţi privirea spre tine însuţi" are un sens cu totul *particular* şi distinct atît faţă de platonicul „cunoaşte-te pe tine *însuţi*", cît şi faţă de acel „examinează-te pe tine însuţi" specific *spiritualităţii* monastice. Ce vrea să însemne „a-ţi întoarce privirea *spre tine însuţi*" în aceste texte scrise, încă o dată, de Plutarh, Seneca, *Epictet*, Marcus Aurelius etc.? Cred însă că pentru a putea înţelege *ce vrea* să însemne „a întoarce privirea spre sine", trebuie să punem *mai* întîi întrebarea: de la ce anume trebuie să fie întoarsă privirea *atunci* cînd primim consemnul că trebuie s-o întoarcem spre noi *înşine*? A-ţi întoarce privirea spre tine însuţi, acest lucru înseamnă *mai* întîi: a o întoarce de la ceilalţi. Şi mai înseamnă apoi: a o *întoarce* de la lucrurile acestei lumi.

Mai întîi: a întoarce privirea spre sine înseamnă a o întoarce de *la ceilalţi*. A o întoarce de la ceilalţi, adică: a o întoarce de la agitaţia *cotidiană*, de la curiozitatea care ne face să ne interesăm de alţii etc. *Există* un text foarte interesant din acest punct de vedere, un mic *text*, ca toate textele lui Plutarh, oarecum banal şi care nici nu merge *prea* departe, dar care este, cred eu, cît se poate de semnificativ *pentru* ce anume trebuie să înţelegem prin această deturnare a *privirii* de la ceilalţi. Este vorba de un tratat care se intitulează, *tocmai*, *Tratat despre curiozitate*, şi în care întîlnim, încă de la *început*, două metafore extrem de interesante. Exact în deschiderea *textului*, Plutarh se referă la ce se întîmplă în oraşe[42]. Şi spune: Pe *vremuri*, oraşele au fost construite absolut la întîmplare, în cele mai *proaste* condiţii, ceea ce făcea ca inconfortul să fie mare din pricina *vînturilor* rele care străbăteau oraşul, a expunerii la soare care nu *era* cea bună etc. Şi a venit un moment în care oamenii au trebuit *să* aleagă între a muta cu totul oraşele sau a le reorganiza, a le *reamenaja* sau, cum am spune noi, a le „reorienta". Şi el foloseşte *pentru* aceasta tocmai expresia *strephein*[43]. Casele sînt răsucite în *jurul* lor înseşi, sînt orientate diferit, ferestrele şi uşile sînt tăiate *altfel*. Sau dacă nu, spune el, putem dărîma munţi sau înălţa ziduri *pentru* ca vînturile să nu mai bată asupra oraşului şi asupra locuito- *rilor* lui într-un mod care se poate dovedi nociv, periculos, neplăcut *etc.* [Prin urmare:] reorientarea unui oraş. În al doilea rînd, ceva *mai* jos (în paragraful 515e), el spune, reluînd merafora casei: nu *trebuie* ca ferestrele unei case să se deschidă spre cele ale vecinilor. *Sau*, în tot cazul, dacă avem ferestre care dau spre casa vecinului, *trebuie* să avem grijă să le închidem, deschizîndu-le în schimb pe *cele* care dau spre apartamentul bărbaţilor, spre gineceu, spre

locuințele servitorilor, pentru a ști în permanență ce se petrece acolo și a-i putea supraveghea neîncetat. Ei bine, spune Plutarh, asta trebuie să facem și cu noi înșine: să nu ne uităm la ce ce întîmplă la alții, ci să privim mai degrabă ce se întîmplă în propria noastră gospodărie. Ai impresia – o primă impresie, cel puțin – că este vorba efectiv de a înlocui cunoașterea celorlalți sau curiozitatea nesănătoasă față de ceilalți cu un examen ceva mai serios de sine însuși. Același lucru și la Marcus Aurelius, unde de mai multe ori apare formulat următorul consemn: nu vă ocupați de ceilalți, este mai bine să ne ocupăm de noi înșine. Astfel, în Cartea a II-a, paragraful 8, avem următorul principiu: în general, nimeni nu este vreodată nefericit pentru că nu-și oprește atenția asupra a ceea ce se petrece în sufletul altuia[44]. Iar în Cartea a III-a, paragraful 4, se spune: „Nu-ți irosi partea rămasă din viață făcînd felurite închipuiri asupra celorlalți..."[45]. Iar în Cartea a IV-a, paragraful 18: „Cît de multă tihnă își asigură acela care nu dă atenție la ceea ce spune, face, gîndește vecinul, ci totdeauna este atent numai la ceea ce face el însuși (*ti autos poiei*)..."[46]. Nu trebuie așadar să ne uităm la ce se întîmplă la alții, ci să ne interesăm în primul rînd de noi înșine.

Trebuie însă să examinăm puțin în ce anume constă această întoarcere a privirii și ce anume trebuie să privim în noi înșine atunci cînd încetăm a ne mai uita la alții. Se cuvine să reamintim mai întîi că termenul *curiozitate* este *polupragmosunê*, adică nu exact dorință de a ști, ci mai curînd indiscreție. A fi curios înseamnă a te amesteca în ceea ce nu te privește. Plutarh oferă definiția foarte exactă a curiozității la începutul tratatului său: „*philomatheia allotriôn kakôn*"[47]. Este dorința, plăcerea de a afla necazurile altora, de a ști ce merge prost la alții. Înseamnă a te interesa de defectele lor. Este plăcerea pe care o simțim atunci cînd aflăm greșelile pe care le comit alții. De unde sfatul invers al lui Plutarh: nu fi curios. Adică: în loc să te ocupi de defectele celorlalți, ocupă-te mai bine de propriile tale defecte și greșeli, de propriile tale *hamartêmata*[48]. Uită-te la defectele existente în tine însuți. În realitate însă, atunci cînd privim însăși dezvoltarea ca atare a textului lui Plutarh, observăm că modul în care trebuie să fie operată această întoarcere a privirii de la ceilalți spre sine însuși[49] nu constă cîtuși de puțin în a te pune pe tine însuți în locul celorlalți, ca obiect al unei cunoașteri posibile ori necesare. Plutarh folosește niște cuvinte care desemnează tocmai această deturnare: de pildă, cuvîntul *perispasmos*, sau cuvîntul *metholkê*, care înseamnă deplasare. Dar în ce anume constă această deplasare a curiozității? Ei bine, trebuie, spune el, *trepein tên psukhên* (să ne întoarcem sufletul) spre lucruri care sînt mai plăcute decît necazurile sau nefericirile celorlalți[50]. Dar aceste lucruri mai plăcute, care sînt? El dă trei exemple, semnalează trei domenii[51]. În primul rînd, este

mai bine să studiem tainele naturii (*oporrêta plusiôs*). În al doilea rînd, este mai bine să citim relatările scrise de istorici, cu toate răutățile pe care le putem întîlni în ele și în ciuda necazurilor întîmpinate de alții pe care le putem întîlni în aceste relatări. Iar pentru că aceste necazuri întîmplate altcuiva sînt acum departe în timp, plăcerea pe care o resimțim citindu-le nu este chiar atît de nesănătoasă. Și, în sfîrșit, în al treilea rînd, trebuie să ne retragem la țară și să ne delectăm cu spectacolul calm, reconfortant pe care-l putem vedea de jur împrejur atunci cînd ne aflăm la țară. Secretele naturii; lectura istoriei; *otium*-ul, cum spuneau latinii, cultivat la țară: iată ce anume trebuie să punem în locul curiozității. Iar acestor trei domenii – tainele naturii, istoria, tihna vieții la țară – trebuie să le adăugăm exercițiile. Plutarh enumeră exercițiile anti-curiozitate pe care le propune: în primul rînd, exerciții de memorie. Veche temă, evident tradițională în întreaga Antichitate, cel puțin de la pitagoreici încoace: a-ți reaminti fără încetare ce ai în cap, ce-ai învățat[52]. Trebuie – și aici el citează o expresie proverbială – să-ți „deschizi propriile cufere"[53], altfel spus: în mod regulat, pe parcursul zilei, să-ți reciți ție însuți ce-ai învățat pe dinafară, să-ți reamintești maximele de bază pe care le-ai citit etc. Apoi, să te exersezi plimbîndu-te fără a privi în jur. Și în primul rînd, spune el, fără a te distra privind inscripțiile de pe morminte, care oferă informații despre viața oamenilor, despre căsnicia lor etc.: trebuie să te plimbi privind drept înainte, asemeni, spune el, cîinilor ținuți în lesă și pe care stăpînii lor i-au învățat să urmeze o linie dreaptă în loc să se risipească alergînd în dreapta și în stînga. În sfîrșit, spune el, alt exercițiu, trebuie ca, atunci cînd se ivește ocazia, în urma unui eveniment oarecare, să-ți vezi curiozitatea domolită, să refuzi s-o satisfaci. La fel cum, de altfel, același Plutarh spunea că este un foarte bun exercițiu să te înconjuri cu feluri de mîncare plăcute și apetisante, și să te abții să le mănînci[54] – la fel cum și Socrate se abținuse atunci cînd Alcibiade se întinsese lîngă el –, ei bine, spune el, trebuie, de exemplu atunci cînd primim o scrisoare și bănuim că ascunde o informație importantă, să ne abținem s-o deschidem și s-o păstrăm în preajmă nedeschisă cît mai mult timp cu putință[55]. Acestea sînt exercițiile de non-curiozitate (de non-*polupragmosunê*) pe care le evocă Plutarh: să fim asemeni unui cîine ținut în lesă, să privim drept înainte, să nu avem în minte decît un singur obiectiv și un singur țel. Vedeți așadar că ceea ce reproșează Plutarh curiozității, adică dorinței de a ști ce nu merge bine la ceilalți, nu este atît faptul că, prin această curiozitate, neglijăm să privim ce se întîmplă în noi înșine. Ceea ce opune el curiozității nu este o mișcare a minții sau a atenției care ne-ar face să încercăm să detectăm în noi înșine ce-ar putea fi rău. Nu este vorba de a descifra slăbiciunile, defectele,

greşelile trecute. Dacă trebuie să ne desprindem de privirea aceasta răutăcioasă, răuvoitoare asupra celuilalt este numai pentru a putea să ne concentrăm noi înşine asupra mersului drept pe care se cuvine să-l urmăm, pe care trebuie să-l menţinem îndreptîndu-ne spre propriul nostru ţel. Trebuie să ne concentrăm asupra noastră înşine, nu să ne descifrăm pe noi înşine. Este un exerciţiu de concentrare a subiectului, exerciţiu prin care întreaga atenţie şi întreaga activitate a subiectului trebuie aduse la tensiunea care îl conduce pe acesta spre ţelul său. Nu este cîtuşi de puţin vorba de a deschide subiectul ca un cîmp al cunoaşterii, de a-l supune unei operaţii de exegeză şi de descifrare. La fel, şi la Marcus Aurelius vedem ce anume se opune lui *polupragmosunê*. Atunci cînd el spune că nu trebuie să ne uităm, să fim atenţi la ce se întîmplă la alţii este, spune el, pentru a ne putea concentra mai bine gîndirea asupra propriei noastre acţiuni, pentru a alerga către ţel fără a ne arunca privirile în jur[56]. Sau, mai spune el: Pentru a nu ne lăsa furaţi de vîrtejul gîndurilor inutile şi răutăcioase. Dacă trebuie să ne întoarcem privirea de la ceilalţi este pentru a putea să ne ascultăm mai bine ghidul interior[57].

Vedeţi aşadar, şi insist asupra acestui lucru, că această inversare a privirii care este cerută, în opoziţie cu curiozitatea nesănătoasă faţă de alţii, nu induce constituirea de sine însuşi ca obiect de analiză, de descifrare, de reflecţie. Este vorba mai curînd de a invita la o concentrare teleologică. Este vorba, pentru subiect, de a-şi privi mai bine propriul ţel. Este vorba de a avea sub priviri, în modul cel mai clar cu putinţă, lucrul spre care tindem, şi de a avea, într-o oarecare măsură, o conştiinţă limpede a acestui ţel, a ceea ce trebuie să facem pentru a-l atinge, a posibilităţilor de care dispunem pentru a-l realiza. Trebuie să fim conştienţi, în mod permanent, de propriul nostru efort. [Nu este vorba] de a ne avea pe noi înşine ca un obiect de cunoaştere, ca un cîmp al conştiinţei şi al inconştienţei, ci de a avea o conştiinţă permanentă şi mereu trează a acestei tensiuni prin care ne îndreptăm spre propriul nostru ţel. Ceea ce ne desparte de ţelul nostru, distanţa dintre noi înşine şi ţel trebuie să facă obiectul, dar, încă o dată, nu al unei cunoaşteri vizînd descifrarea, ci al unei conştiinţe, al unei vigilenţe, al unei atenţii. Observaţi prin urmare că lucrul la care trebuie să ne gîndim este, desigur, concentrarea de tip atletic. Trebuie să ne gîndim la pregătirea pentru cursă. Trebuie să ne gîndim la pregătirea pentru luptă. Trebuie să ne gîndim la gestul prin care arcaşul îşi va lansa săgeata spre ţintă. Sîntem mult mai aproape aici de celebrul exerciţiu al trasului cu arcul, atît de important, cum bine ştiţi, pentru japonezi, de exemplu[58]. Trebuie să ne gîndim în mult mai mare măsură la asta decît la ceva de felul unei descifrări de sine, aşa cum vom întîlni în practica monastică. Să facem gol în jurul nostru, să nu ne lăsăm antrenaţi, distraşi de

zgomotele din preajmă, de chipurile, de persoanele care ne înconjoară, să facem gol de jur împrejur, să ne concentrăm asupra ţelului, sau mai curînd asupra raportului dintre noi înşine şi ţel. Să ne gîndim la traiectoria care ne desparte de lucrul la care vrem să ajungem, pe care dorim să-l atingem. Asupra acestei traiectorii de la sine însuşi spre sine însuşi se cuvine să ne concentrăm întreaga atenţie. Prezenţă de sine însuşi la sine, din cauza tocmai a acestei distanţe existente încă între sine însuşi şi sine, prezenţă de sine însuşi la sine în distanţa dintre sine şi sine: aceasta, cred, trebuie să fie obiectul, tema acestei întoarceri a privirii aţintite asupra celorlalţi şi care acum trebuie readusă, dar nu spre sine însuşi ca obiect de cunoaştere, ci spre propria noastră distanţă faţă de noi înşine, în calitatea noastră de subiecţi ai unei acţiuni care dispun, pentru atingerea sinelui, de mijloace, dar care au mai ales ca imperativ de a-l atinge. Iar lucrul care trebuie astfel atins este sinele.

Cam asta, cred, se poate spune despre acest aspect al întoarcerii privirii spre noi înşine, [pentru a o deosebi de] privirea îndreptată asupra celorlalţi. Atunci, în ora a doua voi încerca să vă arăt ce semnifică, ce formă îmbracă întoarcerea privirii asupra sieşi atunci cînd o opunem privirii îndreptate asupra lucrurilor lumii şi spre cunoaşterea naturii. Cîteva minute de pauză aşadar, dacă nu vă e cu supărare.

Note

1. „O expresie elenistică desemnînd agitaţia spirituală", *Annuaire de l'École des Hautes Études*, 1951, pp. 3-7 (reluat în A.-J. Festugière, *Hermétisme et Mystique païenne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, pp. 251-255).
2. „Nici o bună deprindere în voi, nici un pic de atenţie, nici urmă de întoarcere spre voi înşivă (*out' epistrophê eph' hauton*) şi nici o preocupare de a vă observa" (Épictète, *Entretiens*, III, 16, 15, ed. cit., p. 57); „...întoarceţi-vă în voi înşivă (*epistrepsate autoi*), înţelegeţi prenoţiunile pe care le purtaţi în voi înşivă" (*id.*, 22, 39, p. 75); „Spune-mi cine, ascultîndu-ţi lectura sau discursul, a fost cuprins de spaimă, s-a întors spre el însuşi sau a ieşit spunînd: «Filosoful m-a atins foarte adînc: nu mai trebuie să mă port aşa»?" (*id.*, 23, 37, p. 93); „Apoi, dacă vei reveni la tine însuţi (*epistrephês kata sauton*) şi vei cerceta să vezi cărui domeniu îi aparţine evenimentul, îţi vei aduce aminte pe loc că el face parte «din domeniul lucrurilor independente de noi»" (*id.*, 24, 106, p. 110).
3. „...ori de cîte ori te plîngi împotriva unuia fără bună-credinţă sau a unui nerecunoscător, întoarce-te cît mai cercetător asupra ta însuţi (*eis heauton epistrephou*)" (Marcus Aurelius, *Către sine*, Cartea a IX-a, 42, ed. cit., p. 201).
4. Plotin, *Enneade*, IV, 4, 2.
5. Pentru acest angajament întru convertire, *cf.* scrisorile către Lucilius XI, 8; LIII, 11; XCIV, 67.

6. „Discuţia noastră arată însă [...] că, după cum ochiul nu e în stare să se întoarcă (*strephein*) spre strălucire dinspre întuneric, decît laolaltă cu întreg corpul, la fel această capacitate prezentă în sufletul fiecăruia, ca şi organul prin care fiecare cunoaşte, trebuie să se răsucească împreună cu întreg sufletul dinspre tărîmul devenirii, pînă ce ar ajunge să privească la ceea-ce-este şi la măreaţa lui strălucire. Binele pe aceasta o numim, nu? [...] Iată deci arta «răsucirii»! Se pune problema în ce fel se va obţine transformarea cea mai rapidă şi mai eficace a sufletului. Nu-i vorba de a-i sădi simţul «văzului», ci de a-l face să «vadă» pe cel ce are acest simţ, dar nu a fost crescut cum se cade şi nici nu priveşte unde ar trebui" (Platon, *Republica*, Partea a III-a, Cartea a VII-a, 518c-d, trad. Andrei Cornea, ed. cit., vol. 2, p. 101). Dar mai cu seamă în neoplatonism termenul de *epistrophê* va dobîndi o valoare conceptuală nemijlocită şi centrală (*cf.*, de exemplu, Porphyrios: „singura salvare stă în întoarcerea spre Zeu (*monê sôtêria hê pros ton theon epistrophê*)" (*À Marcella*, 289N, trad. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982, § 24, p. 120). În neoplatonism, noţiunea de convertire capătă o importanţă ontologică, nu doar, ca pînă atunci, antropologică. Depăşeşte cadrul unei aventuri a sufletului pentru a desemna un proces ontologic: în neoplatonism, o fiinţă nu-şi dobîndeşte consistenţa decît prin mişcarea care o face să se „întoarcă" către principiul ei. *Cf.* P. Aubin, *Le Problème de la conversion*, Paris, Beauchesne, 1963, şi A.D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Oxford University Press, 1933 (1961^2).
7. *Cf.* cursul din 6 ianuarie, ora a doua: pasajul din *Alcibiade* (127e) în care Socrate, demonstrîndu-i lui Alcibiade ignoranţa în care se scaldă, îl face pe acesta să promită că va avea grijă de el însuşi.
8. Despre reminiscenţă, *cf.* pasajele esenţiale din *Phaidros*, 249b-c: „Într-adevăr, omul trebuie să se deschidă pentru ceea ce s-a numit «idee» şi, plecînd de la mulţimea de simţiri, să ajungă la unitatea cuprinsă în actul judecării. Or, aceasta nu-i alta decît reamintirea (*anamnêsis*) lucrurilor pe care sufletul nostru le-a văzut cîndva, pe vremea cînd, în tovărăşia unui zeu, abia de-şi arunca privirea spre cele pe care noi, în viaţa de acum, le socotim reale" (trad. Gabriel Liiceanu, ed. cit., pp. 363-364); din *Menon*, 81d: „Cum nici o parte a naturii nu e străină de celelalte, iar sufletul le-a cunoscut pe toate, nimic nu-l împiedică pe cel ce-şi reaminteşte un singur lucru – şi asta e ceea ce numesc oamenii a şti – să le descopere pe toate celelalte..." (în Platon, *Opere complete*, vol. II, trad. Liana Lupaş & Petru Creţia, ed. cit., p. 43); din *Phaidon*, 75e: „...oare ce numim «a învăţa» nu reprezintă de fapt redobîndirea propriei noastre ştiinţe? Şi oare nu am putea da pe drept cuvînt acestei redobîndiri numele de reamintire (*anamimnêskesthai*)?" (trad. Petru Creţia, ed. cit., p. 179).
9. Tema corpului-mormînt apare mai întîi la Platon, ca un joc de cuvinte între *sôma* (corp) şi *sêma* (mormînt şi semn). O putem întîlni în *Cratylos*, 400c; în *Gorgias*, 493a: „Şi poate că în realitate sîntem morţi. Am auzit-o din gura unui înţelept. Spunea că noi acum sîntem morţi, că trupul nu-i pentru noi decît un mormînt..." (în Platon, *Opere complete*, vol. I, trad. Cezar Papacostea, revizuită de Constantin Noica, ed. cit.,

p. 477); în *Phaidros*, 250c: „...noi înșine eram fără de pată și neînsemnați cu semnul mormîntului pe care, numindu-l trup, îl tragem în această viață după noi..." (trad. Gabriel Liiceanu, ed. cit., p. 365). Despre această temă, *cf.* P. Courcelle, „Tradition platonicienne et Tradition chrétienne du corps-prison", *Revue des études latines*, 1965, pp. 406-443, și „Le Corps-tombeau", *Revue des études anciennes*, 68, 1966, pp. 101-122.

10. Această distincție este capitală la Epictet și constituie pentru el însuși nervul războiului, busola absolută; *cf. Manualul* și *Diatribele*, în special I, 1 și III, 8.
11. Foucault va analiza în cursul din 1980 (cursurile din 13, 20 și 27 februarie) tema acestei *paenitentia* (traducere latină a lui *metanoia*), luînd ca punct esențial de reper tratatul *De Paenitentia* al lui Tertullianus (aproximativ 155-225). În aceste cursuri, este vorba de a opune conversiunea creștină conversiunii platonice, arătînd că, în timp ce la Platon Adevărului, cît și a adevărului propriu sufletului, acesta din urmă ca conversiunea permitea, printr-o aceeași mișcare, cunoașterea atît a nativ legat de primul, Tertullianus operează, prin penitență, o disociere între accesul la un Adevăr instituit (prin credință) și căutarea unui adevăr obscur al propriului suflet, ce se cuvine eliberat (prin mărturisire).
12. *Cf. Preocuparea de sine*, *op. cit.*, p. 352.
13. *Cf.* Épictète, *Entretiens*, III, 22, 39; I, 4, 18; III, 16, 15; III, 23, 37; III, 24, 106.
14. *Cf.*, în cursul din 17 februarie, ora a doua, analiza prefeței la Cartea a III-a din *Naturales quaestiones* de Seneca (referitor la sclavia de sine – *servitus sui* – de care ar trebui să ne eliberăm).
15. „Observ, dragă Lucilius, nu numai că mă îndrept, dar că devin alt om (*intellego, Lucili, non emendari me tantum sed transfigurari*)" (Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea I, Scrisoarea a VI-a, 1, ed. cit., p. 11).
16. „Aș dori de aceea să-ți împărtășesc această neașteptată schimbare a mea (*tam subitam mutationem mei*)" (*id.*, Scrisoarea a VI-a, 2, p. 11).
17. „Dacă nu deținеți încă aceste înclinații [de a le spune lucrurilor care nu depind de noi înșine că nu reprezintă nimic pentru noi], fugiți de vechile voastre deprinderi, fugiți de profani dacă vreți să începeți vreodată să fiți cineva" (Épictète, *Entretiens*, III, 15, p. 57).
18. Pentru analiza acestui text, *cf.* cursul din 17 februarie, ora a doua.
19. „Așa să faci, dragul meu Lucilius; dedică-te ție însuți [revendică-ți drepturile asupra ta însuți] (*vindica te tibi*)" (Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea I, Scrisoarea I, 1, p. 3).
20. „Grăbește-te, dragul meu Lucilius, și gîndește-te ce zor ar fi pe tine, dacă te-ai ști gonit din spate de dușman, dacă l-ai vedea apropiindu-se călare, ținîndu-se de urmele fugarilor. Așa și ești: ești urmărit. Zorește și fugi (*adcelera et evade*)" (*id.*, Scrisoarea a XXXII-a, 3, pp. 85-86).
21. „M-am retras nu numai departe de oameni, ci departe de orice treburi (*secessi non tantum ab hominibus, sed a rebus*)..." (*id.*, Scrisoarea a VIII-a, 2, p. 15).
22. *Cf.* reluarea acestei gestici la Epictet, care voia să arate că adevărata eliberare nu ține de liberarea obiectivă, ci de renunțarea la dorințe: „Cînd am răsucit un sclav în fața unui pretor, n-am făcut oare nimic? [...] Cel care a fost supus acestei ceremonii n-a devenit oare liber? – Nu

în mai mare măsură decît dacă îşi va fi dobîndit liniştea sufletească" (*Entretiens*, II, 1, 26-27, p. 8).

23. „Închisei mai adineauri carton lui Epicur, din care culesei pentru azi această vorbă: «Trebuie să te faci sclavul filosofiei, ca să ai parte de adevărata libertate». Cine i se supune şi i se închină nu este amînat cu anii, ci eliberat pe dată (*statim circumagitur*), căci a te închina filosofiei înseamnă tocmai a fi liber" (Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea I, Scrisoarea a VIII-a, 7, p. 16).
24. Marcus Aurelius, *Către sine*, Cartea a VII-a, 55, şi Cartea a VIII-a, 38.
25. „Scutură-te, cercetează-te în toate felurile, observă-te (*excute te et varie scrutare et observa*)" (Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea a II-a, Scrisoarea a XVI-a, 2, p. 40); „aşa încît, cercetează-te în permanenţă (*observa te itaque*)" (*id.*, Scrisoarea a XX-a, 3, p. 51).
26. „Mă voi examina mai întîi eu singur şi, ceea ce este lucrul cel mai folositor, îmi voi trece în revistă fiecare zi. Nimeni nu-şi întoarce privirile asupra vieţii lui (*nemo vitam suam respicit*) şi aceasta ne face atît de răi. Ne gîndim doar la ce avem de făcut" (Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea a X-a, Scrisoarea a LXXXIII-a, 2, p. 257).
27. *Cf.* cursul din 20 ianuarie, prima oră.
28. *Cf.* cursul de faţă, *supra*, nota 10.
29. „Separă-te, aşadar, de gloată, dragul meu Paulinus, şi, prea frămîntat în privinţa duratei existenţei tale, retrage-te, în sfîrşit, într-un port mai liniştit" (*Despre viaţa scurtă*, XVIII, 1, trad. Elena Lazăr, în Seneca, *Scrieri filosofice alese*, Bucureşti, Ed. Minerva, col. „Biblioteca pentru toţi", 1981, p. 68).
30. *Cf.* cursul din 24 februarie, ora a doua, în legătură cu noţiunea de echipament (*paraskeuê*).
31. *Cf.* cursul din 20 ianuarie, prima oră, referitor la *therapeuein heauton*.
32. *Cf. Preocuparea de sine*, pp. 352-353: referire la Seneca (Scrisorile a XXXII-a şi a LXXV-a; *Despre viaţa scurtă*, V, 3).
33. *Cf. Preocuparea de sine* (pp. 353-354), unde Foucault opune, făcînd trimitere la Seneca, alienanta *voluptas* autenticului *gaudium* (sau *laetitia*) de sine: „Dimpotrivă, n-aş vrea să-ţi lipsească vreodată voioşia. Aş vrea să-ţi umple casa, şi ţi-o va umple, dacă ea vine dinăuntrul tău. [...] de îndată ce-i vei găsi izvorul, nu te va mai părăsi. [...] priveşte spre binele adevărat şi te bucură de ce-i al tău (*de tuo*). Ce înţeleg oare prin «ce-i al tău»? Pe tine însuţi (*te ipso*) şi ce-i mai bun în tine" (*Scrisori către Lucilius*, Cartea a III-a, Scrisoarea a XXIII-a, 3-6, pp. 60-61).
34. *Cf.*, de pildă, în acest sens: „Dar aducîndu-ne aminte că Cyrus a fost un persan care a ştiut să se facă ascultat de o mulţime de oameni [...], am fost silit să-mi schimb părerea şi să recunosc (*ek toutou dê ênagkazometha metanoein*) că nu este cu neputinţă şi nici anevoie să stăpînești oamenii, mai ales cînd lucrul acesta îl faci cu înţelepciune" (Xenofon, *Viaţa lui Cyrus cel Bătrîn, întemeietorul statului persan* [*Cyropedia*], Cartea I, Capitolul 1, 3, trad. Maria Marinescu-Himu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1967, p. 56).
35. „A doua zi i-a cuprins un fel de căinţă (*metanoia tis euthus en autois*) la gîndul că luaseră o hotărîre atît de mare şi de crudă" (Thucydides, *Războiul peloponesiac*, Cartea a III-a, 36, 4, trad. N.I. Barbu, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1966, pp. 325-326).

36. „Astfel, el nu va fi nevoit să-şi adreseze în primul rînd lui însuşi reproşuri, să lupte împotriva lui însuşi (*makhomenos*), să se căiască (*metanoôn*), să se frămînte (*basanizôn heauton*)" (Épictète, *Entretiens*, II, 22, 35, p. 101).
37. „...după ce te-ai desfătat, mai tîrziu te căieşti, tu însuţi devenind propriul tău dojenitor (*husteron metanoêseis kai autos seautô loidorêsê*)" (Epictet, *Manualul*, 56, trad. D. Burton, în Epictet, *Manualul*. Marcus Aurelius, *Către sine*, ed. cit., p. 29).
38. Marcus Aurelius, *Către sine*, Cartea a VIII-a, 2 (p. 170).
39. „*Hê de metanoia hautê philosophias arkhê ginetai kai tôn anoêtôn ergôn te kai logôn phugê kai tês ametamelêtou zôês hê prôtê paraskeuê*" (Hierocles, *Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius*, XIV-10, ed. F.G. Koehler, Stuttgart, Teubner, 1974, p. 66; îi datorez identificarea acestui citat lui R. Gaulet). Într-o ediţie din 1925 (Paris, L'Artisan du livre), M. Meunier îl traduce aşa: „Căinţa reprezintă prin urmare începutul filosofiei, şi a ne abţine de la rostirea unor vorbe şi de la săvîrşirea unor acţiuni nesăbuite este prima condiţie care ne pregăteşte pentru o viaţă care să fie scutită de remuşcări" (p. 187).
40. P. Hadot, „*Epistrophè* et *metanoia*", în *Actes du XIe congrès international de Philosophie, Bruxelles, 20-26 août 1953*, Louvain-Amsterdam, Nauwelaerts, 1953, vol. XII, pp. 31-36 (*cf.* reluarea acestui text în articolul „Conversion", redactat pentru *Encyclopaedia Universalis* şi republicat în prima ediţie a cărţii *Exercices spirituels et Philosophie antique*, *op. cit.*, pp. 175-182).
41. Pentru o prezentare a introducerii şi elaborării tehnicilor de descifrare a secretelor conştiinţei în creştinism, *cf.* cursul din 26 martie 1980 (ultimul curs din acel an de la Collège de France), în care Foucault porneşte de la practicile de direcţie de conştiinţă la Cassianus.
42. Plutarque, *De la curiosité*, 515b-d, trad. J. Dumortier & J. Defradas, ed. cit., pp. 266-267.
43. „Astfel, patria mea, expusă Zefirului, îndura după-amiaza întreaga forţă a soarelui venind dinspre Parnas; se spune că ea a fost reorientată (*trapênai*) spre Răsărit de către Cheron" (*id.*, 515b, p. 266).
44. „Nu cu uşurinţă poate să fie socotit cineva nefericit, fiindcă nu-şi opreşte atenţia asupra a ceea ce se petrece în sufletul altuia. Sînt însă, în mod obligatoriu, nefericiţi, cei care nu urmăresc îndeaproape tulburările propriului lor suflet" (Marcus Aurelius, *Către sine*, Cartea a II-a, 8, p. 85).
45. *Către sine*, Cartea a III-a, 4 (p. 94). Fraza se încheie astfel: „...de vreme ce astfel de preocupări nu au raport direct cu interesul comun".
46. *Către sine*, Cartea a IV-a, 18 (p. 107).
47. Plutarque, *De la curiosité*, 515d, § 1 (p. 267).
48. *Id.*, 515d-e (p. 267).
49. „Întoarce această curiozitate a ta dinspre afară şi spre înăuntrul tău" (*ibid.*).
50. „Cum putem să fugim? Prin răsucire (*perispasmos*), aşa cum s-a spus, şi prin deplasarea (*metholkê*) curiozităţii, întorcîndu-ne de preferinţă sufletul (*trepsanti tên psukhên*) către subiecte mai cinstite şi mai plăcute" (*id.*, 517c, § 5, p. 271).
51. *Id.*, la rînd §§ 5, 6 şi 8, 517c-519c (pp. 271-275).

52. „Credeau că trebuie să introducă și să păstreze în memorie tot ce li se preda și li se explica. Exersau în lecțiile și în prelegerile lor pînă cînd capacitatea de a învăța și de a memora era în stare să primească ceea ce studiaseră. Căci memoria este cea prin intermediul căreia cunoaștem și în care ne păstrăm gîndurile. Ca atare, prețuiau foarte tare memoria, și-o antrenau și se preocupau mult de ea. [...] Pitagoreii se străduiau să-și antreneze memoria încă și mai mult. Căci nimic nu este mai important decît capacitatea de a memora pentru dobîndirea de cunoștințe, experiență și înțelepciune" (Iamblichos, *Viața lui Pitagora*, trad. Tudor Dinu, ed. cit., §§ 164 și 166, pp. 117-118).
53. Plutarque, *De la curiosité*, 520a, § 10 (pp. 276-277).
54. Plutarque, *Le Démon de Socrate*, 585a, trad. J. Hani, ed. cit.; *cf.*, pentru o primă analiză a acestui text, cursul din 12 ianuarie, prima oră.
55. *De la curiosité*, 522d, § 15 (p. 283).
56. „El [«acela care nu dă atenție la ceea ce spune, face, gîndește vecinul, ci totdeauna este atent numai la ceea ce face el însuși»] nu-și rotește privirea asupra moravurilor corupte, ci alergînd pe o linie dreaptă, nu se abate în nici o parte" (Marcus Aurelius, *Către sine*, Cartea a IV-a, 18, p. 107); „Te hărțuiesc în toate direcțiile niște întîmplări care se năpustesc asupră-ți din afară, dăruiește-ți un răgaz de o clipă, ca să mai înveți încă ceva bun și încetează să te zbați fără rost" (*Către sine*, Cartea a II-a, 7, p. 85).
57. „Căci dacă te vei vîrî în treburile altuia, adică vei încerca să-ți închipui ce și din ce cauză face, ce spune, ce rîvnește, ce uneltește și cîte altele asemenea, vei uita cu desăvîrșire supravegherea propriei tale rațiuni conducătoare. Prin urmare, în înlănțuirea reprezentărilor se cuvine să evităm pe cele fără scop și fără folos adevărat..." (*Către sine*, Cartea a III-a, 4, p. 94).
58. Trebuie amintit faptul că Foucault era un pasionat cititor al lui E. Herrigel; *cf.*, de acest autor, *Le Zen dans l'art chevalerescque du tir à l'arc* [*Zen în arta cavalerească a tirului cu arcul*] (1978), Paris, Dervy, 1986 (îi datorez această informație lui D. Defert).

Cursul din 10 februarie 1982

Ora a doua

Cadru teoretic general : veridicţie şi subiectivare. – Cunoaşterea lumii şi practica de sine la cinici : exemplul lui Demetrius Cinicul. – Caracterizarea cunoştinţelor folositoare la Demetrius Cinicul. – Cunoaşterea ethopoietică. – Cunoaşterea fiziologică la Epicur. – Parrhêsia *fiziologului epicureic.*

Am văzut adineauri ce anume voia să însemne, la Plutarh şi la Marcus Aurelius, „a-ţi deturna privirea şi atenţia de la ceilalţi pentru a le întoarce spre tine însuţi". Acum aş vrea să discut o chestiune mult mai importantă, de fapt, şi care a provocat mult mai multe discuţii, şi anume ce vrea să însemne „a-ţi deturna privirea de la lucrurile acestei lumi pentru a o întoarce spre tine însuţi". Este, de fapt, o chestiune dificilă, complicată, asupra căreia voi adăsta ceva mai mult, în măsura în care ea se situează chiar în miezul problemei pe care îmi propun s-o discut anul acesta – pe care am vrut s-o discut, de fapt, de ceva vreme încoace – şi care este : cum se stabileşte, cum se fixează şi cum poate fi definit raportul dintre rostirea adevărată (veridicţie[1]) şi practica subiectului ? Sau, ceva mai general spus : cum se leagă şi cum se articulează unul cu celălalt faptul de a spune adevărul şi cel de a guverna (pe sine însuşi şi pe alţii) ? Este problema pe care am încercat s-o privesc într-o sumedenie de aspecte şi de forme – legat de nebunie, de maladia mintală, de închisori, de delincvenţă etc. – şi pe care acum, pornind de la întrebarea pe care mi-am pus-o cu privire la sexualitate, aş vrea s-o formulez altfel, într-un mod în acelaşi timp mai strict definit şi relativ deplasat în raport cu domeniul pe care l-am ales, [convocînd nişte perioade] mai arhaice şi mai vechi din punct de vedere istoric. Vreau să spun aşa : această problemă a raportului dintre rostirea adevărată şi guvernarea subiectului, aş vrea să o discut acum, înţelegeţi, referitor la gîndirea veche încă dinainte de apariţia creştinismului. Şi aş vrea să o mai discut, de asemenea, şi sub forma şi în cadrul constituirii unui raport de sine însuşi cu sine, pentru a arăta cum a fost posibil ca, în acest raport de sine însuşi cu sine, să se formeze un anumit tip

de experienţă a sinelui care mi se pare absolut caracteristic pentru experienţa occidentală, adică atît pentru experienţa occidentală a subiectului prin el însuşi, cît şi pentru experienţa occidentală pe care subiectul o poate avea sau şi-o poate face în legătură cu ceilalţi. Aceasta ar fi prin urmare chestiunea pe care, în general, îmi propun să o abordez. Iar această chestiune de a şti cum se leagă una de alta cunoaşterea lucrurilor şi întoarcerea spre sine o vedem apărînd într-un anumit număr de texte din epoca elenistică şi romană despre care vreau să vă vorbesc, în jurul foarte vechii, anticei teme evocate deja de Socrate în *Phaidros*, vă amintiţi, atunci cînd el spunea: trebuie să alegem mai curînd cunoaşterea copacilor sau pe aceea a oamenilor? Şi alegea cunoaşterea oamenilor[2]. Este o temă pe care o vom regăsi ulterior la socratici, atunci cînd aceştia, unul după altul, vor spune că ceea ce este cu adevărat interesant, important, decisiv nu este să cunoşti tainele lumii şi ale naturii, ci să cunoşti omul însuşi[3]. Este o temă care poate fi regăsită în marile şcoli filosofice cinice, epicureice, stoice, şi tocmai aici aş dori, în măsura în care dispunem de texte mai numeroase şi mai explicite, să încercăm să vedem cum anume se pune această problemă, în ce fel este ea definită. Mai întîi, aşadar, cinicii. Apoi, epicureicii. Şi în sfîrşit, în al treilea rînd, stoicii.

Mai întîi, cinicii. Mă rog, cel puţin cinicii aşa cum pot fi ei cunoscuţi prin intermediul unui anumit număr de elemente şi de indicaţii indirecte care ne-au fost transmise, pentru perioada în discuţie, de alţi autori. De fapt, poziţia mişcării cinice sau a gînditorilor cinici faţă de această chestiune a raportului cunoaştere a naturii/cunoaştere de sine (întoarcere spre sine însuşi, convertire la sine însuşi) este cu siguranţă mult mai complicată decît pare la prima vedere. Să ne amintim, de pildă, de Diogenes Laertios. Cînd scrie viaţa lui Diogene, el spune că acesta este numit preceptor al copiilor lui... nu mai ştiu cine[4]. Le-a dat acelor copii o educaţie în care i-a învăţat toate ştiinţele, îngrijindu-se ca ei să cunoască, din aceste ştiinţe, un rezumat cît mai precis şi mai familiar pentru ca să şi-l poată rememora pe parcursul întregii lor vieţi, indiferent de ocazie. Deci refuzul cinic faţă de cunoaşterea lucrurilor din natură se cuvine fără doar şi poate nuanţat considerabil. În schimb, pentru perioada despre care vorbesc – adică: începutul Imperiului Roman –, dispunem, aşa cum ştiţi, de un text relativ extins citat de Seneca în tratatul *De Beneficiis*, Cartea a VII-a, text care îi aparţine lui Demetrius, care era un filosof cinic, să spunem, aclimatizat la Roma, dar şi în mediul aristocratic[5]. Este faimosul Demetrius care era confidentul lui Thrasea Paetus şi care a fost martorul, organizatorul, într-un anumit sens filosofic, al sinuciderii acestuia: cînd Thrasea Paetus s-a sinucis, în ultimele sale momente de viaţă l-a chemat să-i fie alături pe Demetrius.

l-a gonit pe toți ceilalți, și a început cu Demetrius un dialog despre nemurirea sufletului. Și tocmai dialogînd în acest mod socratic cu Demetrius și-a dat duhul[6]. Așadar, Demetrius este un cinic, dar un cinic bine crescut, un cinic aclimatizat. Seneca îl citează deseori pe Demetrius, și de fiecare dată cu multe elogii și cu mare respect. În pasajul pe care-l citează Seneca, Demetrius începe prin a spune că trebuie să păstrăm permanent viu în minte modelul, imaginea atletului. Este o temă asupra căreia va trebui să revenim – voi încerca să v-o explic în trecere –, care este absolut constantă, dar care la cinici se pare că avea un rol, o valoare mai importantă decît oriunde altundeva[7]. Trebuie să fim, prin urmare, niște buni atleți. Dar ce este un bun atlet? Un bun atlet, explică el, nu este cîtuși de puțin cel care a învățat toate mișcările posibile de care poate avea eventual nevoie, sau toate mișcările pe care cineva este capabil să le facă. Este de-ajuns, în fond, pentru a fi un bun atlet, să cunoști mișcările – și doar mișcările – care sînt efectiv utilizabile, și utilizabile cel mai frecvent într-o luptă. Și trebuie ca aceste cîteva mișcări, pe care le știi foarte bine, să-ți fie îndeajuns de familiare pentru a le avea întotdeauna la dispoziție și pentru a putea recurge la ele atunci cînd ocazia o impune[8].

Pornind de la acest model, vedem apărînd ceea ce ar putea reprezenta, mi se pare, un criteriu al utilității. Să lăsăm deoparte toate cunoștințele care sînt asemeni acelor mișcări atletice mai mult sau mai puțin acrobatice pe care le-am putea învăța, dar care se dovedesc de fapt absolut inutile și fără utilizare posibilă în înfruntările reale ale vieții. Să nu reținem, prin urmare, decît cunoștințele care vor fi utilizabile, la care vom putea să recurgem, cu ușurință în plus, în diferitele împrejurări ale luptei. Avem deci, încă o dată, impresia operării unei separații în chiar conținutul cunoștințelor, între cunoștințele inutile, care ar putea fi cele despre lumea exterioară etc., și cunoștințele utile, legate nemijlocit de existența umană. De fapt, plecînd de la această referință [și de la acest] model, trebuie să vedem cum anume înțelege Demetrius să deosebească între ceea merită să fie știut și ceea ce nu merită să fie știut. Este oare vorba doar de o simplă diferență de conținut: cunoaștere utilă/cunoaștere inutilă, în rîndul cunoștințelor inutile înscriindu-se cele despre lume, despre lucrurile lumii, iar în cel al cunoștințelor utile, cele referitoare la om și la existența umană? Să privim cu atenție textul; traducerea pe care v-o citez este veche, dar asta nu are nici o importanță. Ea spune așa: „Este îngăduit să nu știi ce anume răscolește oceanul și apoi îl face să-și adune din nou apele, sau din care pricină fiecare al șaptelea an imprimă vieții omului o nouă caracteristică [ideea, deci, că la fiecare șapte ani intrăm într-o nouă fază a existenței, că dobîndim un nou caracter și că, în consecință, trebuie să-i adaptăm un nou

mod de viață; M.F.]; de ce, pentru niște privitori de departe, lățimea porticului nu-și păstrează proporția, ci partea finală se îngustează, iar spațiile dintre coloane se micșorează pînă dispar. Este îngăduit să nu știi ce este acel ceva care separă zămislirea gemenilor, dar le unește nașterea, să nu știi dacă o singură împreunare se împarte în două ființe, sau dacă fiecare existență este concepută pe rînd. Este firesc să nu știi de ce gemenii născuți în același timp au destine diferite și de ce oamenii, a căror ivire pe lume are loc la răstimpuri scurte, ajung să se deosebească foarte mult unii de alții, în urma faptelor lor felurite. Nu-ți va dăuna prea mult că ai trecut cu vederea unele lucruri pe care nu ai cum să le cunoști, dar nici nu este folositor să le cunoști. Învăluit în umbre, adevărul se ascunde în străfunduri. Și nici nu ne putem plînge de reaua voință a naturii, pentru că nici o taină nu se destramă greu, în afara aceleia care, o dată dezvăluită, oferă bucuria singură de a fi fost scoasă la lumină. Natura a pus sub ochii și în vecinătatea noastră tot ce este menit să ne facă mai buni și mai fericiți"[9]. Și iată acum enumerarea lucrurilor care se cuvine a fi cunoscute, spre deosebire de cele care erau inutile: „Dacă sufletul a nesocotit roadele întîmplării, dacă s-a înălțat deasupra temerii și nu îmbrățișează infinitul cu năzuințele lui nepotolite, în schimb a învățat să ceară bogății numai de la sine; dacă a alungat frica de zei și de oameni și știe că trebuie să se teamă puțin de om și deloc de divinitate; dacă omul care disprețuiește tot ce chinuie viața și, în același timp, o înfrumusețează, a ajuns pînă acolo încît să simtă limpede că moartea nu este izvorul nici unui rău, ci capătul multor nenorociri; sau dacă și-a închinat inima virtuții și, pe oriunde îl îndeamnă ea, crede că va avea o cale netedă; dacă, în calitatea lui de animal social și născut pentru comunitate, privește lumea ca locuință unică a tuturor; dacă, în sfîrșit, și-a dezvăluit conștiința în fața zeilor și trăiește în orice clipă ca și cum ar fi în văzul lumii, temîndu-se mai mult de sine însuși decît de alții [ținîndu-se deci la respect mai mult pe sine însuși decît pe alții; M.F.], atunci, un asemenea suflet, scăpat de furtuni, s-a adăpostit pe un teren solid și sub un cer senin și a strîns la un loc o știință folositoare și necesară. Restul este desfătare pentru vremea de răgaz"[10].

Aceasta este așadar lista, dubla listă a lucrurilor pe care este inutil să le știm, și a lucrurilor pe care este util să le știm. Între lucrurile pe care este inutil să le știm, vedeți că figurează cauza mareelor, cauza ritmului celor șapte ani care ar scanda viața omului, cauza iluziilor optice, pricina gemelității și paradoxul a două existențe diferite născute sub același semn zodiacal etc. Vedeți însă că toate aceste lucruri pe care este inutil să le cunoaștem nu sînt niște lucruri îndepărtate, aparținînd unei lumi îndepărtate. La limită avem, desigur, cauza mareelor, chiar dacă, pînă la urmă, am putea

spune că nici aceasta nu este chiar atît de îndepărtată de existența umană. În fapt însă, în toate aceste lucruri este vorba, de pildă, de problema sănătății, a modului de viață, a ritmului de șapte ani, care au toate o influență directă asupra existenței umane. Iluzule optice sînt problema erorilor, a greșelilor omenești. Chestiunea gemelității și a paradoxurilor ei face ca două existențe născute sub același semn zodiacal să aibă două destine diferite: este problema destinului, problema libertății, problema a ceea ce, în lume, ne determină existența, lăsîndu-ne cu toate acestea liberi. Despre astfel de probleme este vorba în lista lucrurilor pe care nu este necesar să le cunoaștem. Vedeți, prin urmare, că aici nu ne aflăm în ordinea opoziției dintre îndepărtat și apropiat, dintre cer și pămînt, dintre secretele naturii și, pe de altă parte, lucrurile care influențează direct existența umană. Ceea ce caracterizează de fapt toată această listă a lucrurilor pe care este inutil să le cunoaștem, ceea ce constituie caracterul lor comun nu este, după părerea mea, faptul că ar fi vorba de niște lucruri care n-ar avea nici o legătură cu existența umană. Au o legătură, și încă una foarte strînsă. Ceea ce le unește și le face să fie inutile este faptul că, așa cum puteți vedea, este vorba de niște cunoștințe prin recurs la cauze. Cauza gemelității, cauza ritmului de șapte ani, cauza iluziilor optice, cauza mareelor, iată ce anume nu are nevoie să fie cunoscut. Căci tocmai natura, profitînd de efectele acestor cauze, le-a ascuns. Iar pentru Demetrius, dacă natura ar fi crezut de cuviință că aceste cauze ar putea fi, într-un fel sau altul, importante pentru existența umană și pentru cunoașterea umană, le-ar fi dezvăluit, le-ar fi făcut vizibile. Dacă le-a ascuns n-a făcut-o pentru că, spre a le cunoaște, ar fi nevoie de o transgresiune, de încălcarea unei interdicții. Pur și simplu natura i-a arătat astfel omului că nu-i este de nici un folos să cunoască cauza acestor lucruri. Ceea ce nu înseamnă că este inutil să cunoaștem aceste lucruri și să ținem seama de ele. Vom putea cunoaște aceste cauze dacă vom dori. Le vom putea cunoaște într-o anumită măsură, și acesta este tocmai elementul care intervine la sfîrșitul textului, unde se spune: „Căci acum, cînd sufletul s-a retras în siguranță, omul își poate îngădui să se bucure chiar și de unele delectări. Acestea aduc sufletului strălucire, dar nu și tărie". Trebuie să apropiem această frază de ceea ce se spune la mijlocul textului și v-am citit deja, și anume că unicul rod al descoperirii acestor lucruri este descoperirea însăși. Aceste cauze sînt prin urmare ascunse. Și sînt ascunse pentru că este total inutil să le cunoaștem. Inutil să le cunoaștem, acest lucru nu înseamnă așadar că ne-ar fi interzis să le cunoaștem, ci că nu ne va fi dat să le cunoaștem, dacă ținem cu tot dinadinsul să le cunoaștem, decît, într-o oarecare măsură, ca supliment, atunci cînd sufletul, fiind *in tutum retracto*[11] (cînd se va fi retras, adică, în zona de securitate pe

care i-o furnizează înţelepciunea), va dori în plus, ca distracţie şi pentru a afla o plăcere constînd tocmai în faptul ca atare al descoperirii, şi numai în el, să cerceteze aceste cauze. Plăcere culturală aşadar, plăcere suplimentară, plăcere inutilă şi ornamentală: iată ce anume a vrut natura să ne învoţe arătîndu-ne că toate aceste lucruri care, încă o dată, ne ating în însăşi existenţa noastră, nu trebuie să fie investigate, nu trebuie să fie cercetate la nivelul cauzei. Cunoaşterea cauzală în calitatea ei de cunoaştere culturală, de cunoaştere ornamentală, este astfel denunţată, criticată, respinsă de Demetrius.

În comparaţie cu toate acestea, care sînt lucrurile care se cuvin cunoscute? Că nu trebuie să ne temem prea mult de oameni, că nu trebuie să ne temem deloc de zei, că moartea nu produce nici un rău, că drumul virtuţii este uşor de găsit, că trebuie să ne privim pe noi înşine ca pe nişte fiinţe sociale, născute pentru a trăi în comunitate. Şi, în sfîrşit: să ştim că lumea este o locuinţă comună, în care toţi oamenii sînt reuniţi tocmai pentru a constitui această comunitate. Vă rog să observaţi că seria aceasta de cunoştinţe pe care este obligatoriu să le avem nu este cîtuşi de puţin de ordinul a ceea ce am putea numi, a ceea ce spiritualitatea creştină va numi *arcana conscientiae* (secretele conştiinţei)[12]. Observaţi că Demetrius nu spune: lasă deoparte cunoaşterea lucrurilor exterioare şi încearcă să afli cu exactitate cine eşti; fă inventarul dorinţelor, pasiunilor şi bolilor tale. El nu spune nici măcar: fă-ţi un examen de conştiinţă. Nu propune o teorie a sufletului, nu expune ce este natura umană. Vorbeşte despre acelaşi lucru la nivelul conţinutului, adică: despre zei, despre lume în general, despre ceilalţi oameni. Despre asta vorbeşte el, ceea ce, încă o dată, nu este individul însuşi. Nu ne cere să ne întoarcem privirea de la lucrurile exterioare spre lumea interioară. Nu ne cere să ne întoarcem privirea dinspre natură către conştiinţă, sau spre noi înşine, sau spre adîncimile sufletului. Nu vrea să pună în locul secretelor naturii secretele conştiinţei. Nu vorbeşte decît despre lume. Nu vorbeşte decît despre ceilalţi. Nici o clipă nu-i vorba la el decît despre ceea ce ne înconjoară. Singura problemă este că noi trebuie să învăţăm să cunoaştem în alt fel toate aceste lucruri. Despre o altă modalitate de a cunoaşte vorbeşte Demetrius. Ceea ce opune el sînt două moduri de a cunoaşte: unul prin intermediul cauzelor, despre care ne spune că e inutil; şi un alt mod de a cunoaşte, care constă în ce anume? Ei bine, cred că l-am putea numi pur şi simplu un mod relaţional de cunoaştere, pentru că lucrul de care se cuvine să ţinem seama acum, cînd ne referim la zei, la ceilalţi oameni, la *kosmos*, la lume etc., este tocmai relaţia între, pe de o parte, zei, oameni, lume etc., şi, pe de altă parte, noi înşine. Făcîndu-ne să apărem pe noi înşine ca termen recurent şi constant al tuturor acestor relaţii, va trebui să ne aplecăm privirea spre lucrurile din

cuprinsul lumii, asupra zeilor și asupra oamenilor. Și tocmai în acest cimp al relației dintre toate aceste lucruri și noi înșine va putea și va trebui cunoașterea să se desfășoare. Cunoaștere relațională, așadar: este, după părerea mea, prima caracteristică a acestei cunoașteri validate de Demetrius.

Dar ea mai este de asemenea și o cunoaștere avînd proprietatea de a fi, dacă vreți, imediat transcriptibilă – și de altfel imediat transcrisă în textul lui Demetrius – sub formă de prescripții. Este vorba, spune Demetrius, de a ști că omul nu trebuie să se teamă prea mult de oameni, că nu trebuie să se teamă de zei, că trebuie să disprețuiască podoabele, frivolitățile – atît chinurile, cît și ornamentele vieții* –, că trebuie să știe că „moartea nu este izvorul nici unui rău, ci capătul multor nenorociri". Altfel spus, este vorba de niște cunoștințe care, stabilindu-se, formulîndu-se ca principii de adevăr, se oferă în același timp, în mod solidar, fără nici o distanță sau mediere, sub formă de prescripții. Sînt niște constatări prescriptive. Sînt niște principii în ambele sensuri ale cuvîntului: în sensul că reprezintă enunțurile unor adevăruri fundamentale din care pot fi deduse celelalte adevăruri; dar și enunțarea unor precepte de conduită cărora trebuie, oricum am privi lucrurile, să ne supunem. Despre niște adevăruri prescriptive este aici vorba. Deci ceea ce trebuie noi să cunoaștem sînt niște relații: relațiile dintre subiect și tot ceea ce-l înconjoară. Ceea ce trebuie noi să cunoaștem, sau mai degrabă felul în care trebuie noi să cunoaștem, este un mod de așa natură încît ceea ce ni se oferă ca adevăr se citește, imediat și pe loc, ca un precept.

Este vorba, în sfîrșit, de niște cunoștințe de așa natură încît, de cum le avem, de cum le posedăm, imediat ce le-am dobîndit, modul de a fi al subiectului se vede transformat, pentru că tocmai grație acestui fapt vom putea deveni mai buni, spune Demetrius. Și grație aceluiași fapt, respectîndu-ne mai mult pe noi înșine decît pe alții, vom putea să ne fixăm într-o serenitate inalterabilă, o dată scăpați de furtuni. *In solido et sereno stare*: ne vom putea menține într-un element solid și seren[13]. Aceste cunoștințe ne fac *beati* (fericiți)[14], și tocmai prin aceasta se opun ele „ornamentului culturii". Ornamentul culturii este tocmai ceva care poate fi perfect adevărat, dar care nu schimbă cu nimic modul de a fi al subiectului. Cunoștințele prin urmare inutile, cele care sînt respinse de Demetrius, încă o dată, nu se definesc prin conținut. Se definesc prin modul de cunoaștere, printr-un mod de cunoaștere cauzal care are această dublă proprietate, sau mai degrabă această dublă carență, putînd fi acum definite prin raportare la celelalte: sînt niște cunoștințe care nu pot

* În original: *aussi bien le tourment que l'ornement de la vie (n. tr.).*

fi transformate în prescripţii, care sînt lipsite de pertinenţă prescriptivă; şi, în al doilea rînd, care nu au, atunci cînd le cunoaştem, nici un efect asupra modului de a fi al subiectului. Va fi, în schimb, validat un mod de cunoaştere care este de aşa natură încît, dat fiind că priveşte toate lucrurile din cuprinsul lumii (zeii, *kosmos*-ul, ceilalţi etc.) în relaţie cu noi înşine, automat vor putea fi transcrise sub formă de prescripţii şi vor modifica ceea ce sîntem. Vor modifica starea subiectului care le cunoaşte.

Avem aici, după părerea mea, una dintre caracterizările cele mai clare şi mai nete a ceea ce, mi se pare, constituie o trăsătură generală în toată această etică a cunoaşterii şi a adevărului pe care o vom regăsi şi în celelalte şcoli filosofice, şi anume că ceea ce este eliminat, dat deoparte, punctul de distincţie, graniţa stabilită, nu priveşte, încă o dată, deosebirea dintre lucrurile aparţinînd lumii şi lucrurile proprii naturii umane: este o distincţie ce priveşte modul de cunoaştere şi felul în care ceea ce noi cunoaştem, despre zei, oameni, lume, va putea avea un efect asupra naturii, vreau să spun: asupra modului de a face, asupra *êthos*-ului subiectului. Grecii aveau un cuvînt pe care-l întîlnim la Plutarh, dar şi la Dionisie din Halicarnas, un cuvînt care este foarte interesant. Îl întîlnim sub formă de substantiv, de verb şi de adjectiv. Este vorba de expresia, sau de seria de expresii, de cuvinte: *êthopoiein*, *êthopoiia*, *êthopoios*. *Êthopoiein* vrea să însemne: a face *êthos*, a produce *êthos*, a modifica, a transforma *êthos*-ul, felul de a fi, modul de existenţă al unui individ. *Êthopoios*, apoi, se spune despre ceva care are calitatea de a transforma modul de a fi al unui individ[15] [...]. Să-i păstrăm însă, dacă vreţi, sensul pe care îl are la Plutarh, adică: a face *êthos*, a forma *êthos* (*êthopoiein*); capabil să formeze *êthos* (*êthopoios*); formare de *êthos* (*êthopoiia*). Ei bine, mi se pare că distincţia, cezura introdusă în cîmpul cunoaşterii nu este, încă o dată, cea care ar marca drept inutile anumite conţinuturi ale cunoaşterii şi drept utile pe altele: este cea care marchează caracterul „ethopoietic" sau nu al cunoaşterii. Atunci cînd cunoaşterea, cînd cunoştinţele au o formă, atunci cînd funcţionează în aşa fel încît sînt capabile să producă *êthos*, atunci sînt utile. Iar cunoaşterea lumii este perfect utilă: ea poate fabrica *êthos* (la fel ca şi cunoaşterea celorlalţi, la fel ca şi cunoaşterea zeilor). Şi tocmai prin asta se marchează, se formează, tocmai prin asta se caracterizează ceea ce trebuie să fie cunoaşterea folositoare omului. Vedeţi, prin urmare, că această critică a cunoaşterii inutile nu ne trimite deloc la valorizarea unui alt mod de cunoaştere, avînd alt conţinut, şi care ar fi cunoaşterea de noi înşine şi a interiorităţii noastre. Ea ne trimite la un alt mod de funcţionare a aceleiaşi cunoaşteri a lucrurilor exterioare. Prin urmare, la acest nivel cel puţin, cunoaşterea de sine nu este cîtuşi de puţin pe cale de a deveni acea descifrare a arcanelor

conștiinței, acea exegeză de sine pe care o vom vedea dezvoltîndu-se ulterior, în cadrul creștinismului. Cunoașterea utilă, cunoașterea în care este vorba despre existența umană, este un mod relațional de a cunoaște, în același timp asertiv și prescriptiv, o cunoaștere care este capabilă să producă o transformare în însuși modul de a fi al subiectului. Ceea mi se pare astfel destul de clar în textul lui Demetrius, cred că, în modalități diferite, poate fi regăsit și la alte școli filosofice, în primul rînd la epicureici și pitagoreici.

Cîteva lecturi, acum, ale unor texte epicureice. Ați văzut că demonstrația, sau mai curînd analiza lui Demetrius, constă, în esență, în a distinge, în a opune două liste, încă o dată, nu atît ale lucrurilor care trebuie cunoscute, ci două liste de caracteristici ce definesc două modalități ale cunoașterii: una ornamentală, caracteristică pentru cultura unui om cultivat și care nu mai are nimic altceva de făcut; și, pe de altă parte, modul de cunoaștere necesar încă celui care trebuie să-și cultive propriul eu, care își stabilește propriul eu ca țel al vieții. Este o listă, dacă vreți, empirică. La epicureici, în schimb, întîlnim o noțiune, cred eu, foarte importantă, în măsura în care acoperă cunoașterea, sau mai curînd modul de funcționare al cunoașterii, și despre care se poate spune că este „ethopoietic", cu alte cuvinte că oferă, că formează *êthos*. Este vorba de noțiunea de *phusiologia*. În textele epicureice, într-adevăr, cunoașterea naturii (cunoașterea naturii în măsura în care este o cunoaștere validată) este numită în mod regulat *phusiologia* (fiziologie, dacă vreți). Ce este această *phusiologia*? În Maximele Vaticane – la paragraful 45 – întîlnim un text care oferă tocmai definiția „fiziologiei". Încă o dată, *phusiologia* nu desemnează un anumit sector al cunoașterii care s-ar opune celorlalte: este acea modalitate a cunoașterii naturii pertinentă, din punct de vedere filosofic, pentru practica de sine. Textul spune așa: „Nu pe lăudăroși, nici pe guralivi și nici pe acei oameni care fac caz în fața publicului de minunata lor cultură îi formează studierea naturii (*phusiologia*), ci numai pe oamenii conștienți de ei înșiși, independenți, care sînt mîndri de propriile lor calități și nu pun preț pe ceea ce aduc întîmplările[16]". Să reluăm, dacă vreți, cele spuse aici. Deci, spune textul: *phusiologia* nu formează (*paraskeuazei*) fanfaroni, artiști ai verbului – asupra acestui aspect voi reveni –, oameni care fac caz de cultură (*paideia*), de acea cultură care este invidiată de mulțime, ci oameni mîndri și independenți (*autarkeis*), care se mîndresc cu niște bunuri ce le aparțin efectiv, nu cu cele datorate împrejurărilor, lucrurilor exterioare (*pragmata*).

Observați că acest text se bazează, în primul rînd, pe o opoziție clasică, [al cărei prim termen este] cunoașterea „culturală" – pentru care Epicur folosește termenul *paideia* –, cunoaștere „culturală" care are drept scop gloria, faima, etalarea ce face reputația oamenilor, un

fel de cunoaștere bazată pe vorbărie. Această cunoaștere a vorbăriei este aceea a fanfaronilor (*kompous*), a oamenilor care vor să obțină în fața altora o reputație ce nu se bazează de fapt pe nimic. Această *paideia* este cea pe care o putem constata la niște oameni care sînt, spune traducerea [franceză; n.m., B.G.], „artiști ai verbului", „guralivi". Foarte exact: *phônês ergastikous*. *Ergastikoi* sînt meșteșugarii, sînt lucrătorii, adică acei inși care nu muncesc pentru ei înșiși, ci pentru a vinde și a realiza un profit. Și asupra cărui obiect lucrează acești *ergastikoi*? Obiectul lor este *phônê*, altfel spus vorbirea ca zgomot, nu ca *logos* sau rațiune. *Ergastikoi*, am spune noi, sînt „făcătorii de vorbe". Sînt oamenii care fabrică, pentru a le vinde, diverse efecte legate de sonoritatea cuvintelor, în loc să fie niște oameni care să muncească pentru ei înșiși la nivelul *logos*-ului, adică al armăturii raționale a discursului. Avem deci *paideia*, definită ca fiind elementul cu ajutorul căruia se poate face impresie în fața celorlalți, ca însuși obiectul acestor meșteșugari ai zgomotului verbal. Și tocmai aceștia sînt, firește, cei apreciați de mulțime, de mulțimea în fața căreia ei fac paradă de zgomote verbale. Această parte a textului are foarte multe ecouri în alte texte, binecunoscute, ale lui Epicur. Atunci cînd Epicur spune: trebuie să filosofezi pentru tine însuți, nu pentru Elada[17], el se referă tocmai la activitatea adevăratei practici a sinelui, care nu are alt scop decît pe ea însăși. Pe aceasta, Epicur o opune celor care simulează practica de sine, dar care în realitate nu se gîndesc decît la un singur lucru: atunci cînd învață un lucru și îl arată, ei nu urmăresc decît să se facă admirați de Elada. Toate acestea sînt desemnate prin termenul – termen care, știți foarte bine, era folosit, totuși, în Grecia cu conotații pozitive – de *paideia*[18]. *Paideia* este, într-o oarecare măsură, cultura generală necesară unui om liber. Ei bine, Epicur respinge această *paideia*, pe care o consideră o cultură de fanfaroni, elaborată exclusiv de niște fabricanți ai verbului, care nu urmăresc altceva decît să se facă admirați de mulțime.

Acestei *paideia* astfel criticate, ce-i opune Epicur? Ei bine, el îi opune tocmai *phusiologia*. *Phusiologia* este altceva decît *paideia*. Prin ce anume se deosebește ea de *paideia*? Mai întîi, prin aceea că, în loc să fabrice niște oameni care nu sînt decît niște fanfaroni pompoși și lipsiți de orice consistență, ce face această *phusiologia*? Ea *paraskeuei*, adică: pregătește. Întîlnim aici acest termen despre care am mai vorbit și asupra căruia va trebui să mai revenim: *paraskeuê*[19]. *Paraskeuê* este echiparea, pregătirea subiectului și a sufletului care face ca ele să fie înarmate așa cum se cuvine, într-un mod necesar și suficient, pentru toate împrejurările posibile ale vieții. *Paraskeuê* este tocmai ceea ce ne va îngădui să rezistăm în fața tuturor mișcărilor și solicitărilor ce vor putea veni din lumea

exterioară. *Paraskeuê* este ceea ce-i permite omului în același timp să-și atingă țelul propus, și să rămînă stabil, fixat asupra acestui țel, nelăsîndu-se deturnat de nimic altceva. *Phusiologia* are deci funcția de *paraskeuein*, de a dota sufletul cu echipamentul necesar luptei sale, atingerii țelului său și victoriei sale. Prin ea însăși, ea se opune paideii.

Și, furnizînd această pregătire, *phusiologia* are ca efect de a da, de a produce, recitesc traducerea, „oameni mîndri, independenți, care sînt mîndri de propriile lor calități și nu pun preț pe ceea ce aduc întîmplările". Să luăm cuvintele unul cîte unul. „Mîndri" este *sobaroi*: cuvînt oarecum rar, mai des folosit pentru desemnarea acelor animale, a acelor cai mai precis, care sînt sprinteni, vivace, dar pe care, tocmai de aceea, este greu să-i stăpînești, să-i ții în frîu. Este clar că prin acest cuvînt e desemnat, mai întîi într-un mod negativ, dacă vreți, faptul că unor astfel de indivizi, și tocmai din pricina acestei *phusiologia*, nu le va mai fi frică de nimic. Ei nu vor mai asculta de acea frică de zei căreia știți că Epicur îi acordă o mare importanță. Dar fără îndoială că este vorba de ceva mai mult decît de o simplă abolire a fricii. *Phusiologia* îi dă individului o îndrăzneală, un curaj, un fel de temeritate care îi permite să înfrunte nu numai nenumăratele credințe pe care alții au vrut să i le impună, ci și pericolele vieții și autoritatea celor care vor să-și impună legea. Lipsă a fricii, îndrăzneală, un fel de încăpățînare, neastîmpăr, dacă vreți: iată ce le va da *phusiologia* celor care o învață.

În al doilea rînd, acești indivizi vor deveni *autarkeis*. Aici întîlnim noțiunea, foarte cunoscută, de *autarkeia*. Ceea ce înseamnă că acești indivizi nu vor mai fi dependenți decît de ei înșiși. Vor fi *contenti* (mulțumiți cu ei înșiși, satisfăcuți de ei înșiși). Dar nu „mulțumit de sine" în sensul în care înțelegem noi, astăzi. Ci satisfăcut de sine însuși, și aici tot cu un sens negativ și cu un sens pozitiv. Sensul negativ: ei nu vor mai avea nevoie de nimic altceva în afară de ei înșiși; dar în același timp ei vor afla în ei înșiși anumite resurse, și în special posibilitatea de a simți plăcere și delectare în acest raport plin pe care îl vor avea cu ei înșiși.

În sfîrșit, cel de-al treilea efect al acestei „fiziologii": ea le permite indivizilor să se mîndrească cu propriile lor bunuri, nu cu unele datorate împrejurărilor. Adică: să opereze faimoasa alegere și faimosul partaj despre care se știm foarte bine că, atît pentru epicureici cît și pentru stoici, era fundamental în viață. În fiece clipă și în fața fiecărui lucru în parte, noi trebuie să ne întrebăm și să putem să spunem dacă ceva depinde de [noi înșine] sau nu[20]; și să ne întemeiem întregul orgoliu, întreaga satisfacție, întreaga afirmare de sine în comparație cu ceilalți pe faptul că știm să recunoaștem ce anume depinde de noi înșine; iar asupra a ceea ce depinde de noi, să instaurăm o dominație, o stăpînire totală, absolută, nelimitată.

Phusiologia, așa cum vedeți, în felul în care apare ea în textul lui Epicur, nu reprezintă prin urmare un anumit sector al cunoașterii. Ea este cunoașterea naturii, *phusis*, în măsura în care această cunoaștere este susceptibilă să servească drept principiu conduitei umane și drept criteriu jocului libertății noastre, dar și în măsura în care e susceptibilă de a transforma subiectul (care, în fața naturii, în fața a ceea ce fusese învățat cu privire la zei și la lucrurile din lume, era plin de spaimă și de teroare) într-un subiect liber, într-un subiect care își va afla, de-acum înainte, în el însuși posibilitatea și resursele propriei lui desfătări inalterabile și perfect calme.

Aceeași definiție a „fiziologiei" (*phusiologia*) mai poate fi întîlnită și într-o altă Maximă Vaticană, cea cu numărul 29, unde se spune: „În chip deschis, în calitate de cercetător al naturii, doresc să-i pun la curent [„să-i înștiințez în mod profetic", spune, literal, traducerea franceză utilizată de M. Foucault; n.m., B.G.] pe oameni asupra celor care le sînt de folos – chiar dacă nimeni n-ar fi în stare să mă înțeleagă – mai degrabă decît să fiu de acord cu părerile obișnuite și, prin aceasta, să găsesc în mare măsură aprobare din partea celor mulți"[21]. N-am prea mult timp ca să explic pe îndelete acest text. Nu voi face, prin urmare, decît să reținem două sau trei elemente care mi se par mai importante. Observați că Epicur spune [urmăm aici traducerea franceză utilizată de M. Foucault; n.m., B.G.]: „în ceea ce mă privește, folosindu-mă de libertatea de cuvînt". Termenul grecesc este, aici, *parrhêsia* – asupra căruia deja v-am spus că va trebui să revenim – care înseamnă, în esență, nu atît franchețe, libertate de rostire, cît tehnică – *parrhêsia* este un termen tehnic –, tehnica ce îi permite învățătorului să utilizeze așa cum trebuie, dintre lucrurile adevărate pe care le știe, ceea ce consideră eficace pentru travaliul de transformare a discipolului său. *Parrhêsia* este o calitate, sau mai degrabă o tehnică la care se recurge în relația dintre medic și bolnav, dintre maestru și discipol: este, dacă vreți, acea libertate de joc care face ca din cîmpul cunoștințelor adevărate să le putem folosi pe cele pertinente pentru transformarea, modificarea, ameliorarea subiectului. Și observați că în [cadrul acestei] *parrhêsia*, pe care o revendică în calitatea lui de fiziolog, adică de om care cunoaște natura, dar care nu folosește această cunoaștere a naturii decît în funcție de ceea ce îi poate fi util subiectului, folosindu-se de această libertate [a cuvîntului], Epicur spune: prefer „să spun în mod profetic lucrurile folositoare tuturor oamenilor" decît „să fiu de acord cu opiniile primite de-a gata". „A spune în mod profetic lucrurile folositoare" se spune, în greceşte, *khrêsmôdein*; cuvînt important. Vedeți că aici Epicur, referindu-se la oracol, face trimitere la un tip de discurs prin care se spune în același timp ceea ce este adevărat și ce trebuie făcut, un discurs care dezvăluie adevărul și care, totodată, prescrie. Și el spune: în

libertatea mea de fiziolog, folosindu-mă deci, prin *parrhêsia*, de fiziologie, prefer să mă apropii de formularea oraculară care enunţă, fie şi în mod obscur, adevărul, prescriind totodată, decît să urmez opinia curentă, care are, desigur, asentimentul tuturor, care este, fără îndoială, înţeleasă de toţi, dar care de fapt nu schimbă cu nimic – tocmai pentru că este admisă de toată lumea – fiinţa însăşi a subiectului. A spune în mod profetic, doar cîtorva care pot înţelege, adevărurile naturii, care au calitatea de a putea schimba efectiv modul de a fi al subiectului, iată în ce constă arta şi libertatea fiziologului. Este o artă ce se apropie de formularea profetică. Dar şi o artă care se apropie de medicină, acţionînd în funcţie de un obiectiv şi vizînd transformarea de sine a unui subiect.

Aceasta este *phusiologia*, şi înţelegeţi, în consecinţă, de ce nici aici nu avem a distinge între cunoaştere utilă şi cunoaştere inutilă prin conţinut, ci doar prin forma, fiziologică sau nu, a cunoaşterii. Iar în acele texte care sînt nişte combinaţii de fragmente epicureice (*Scrisoarea către Herodot* şi *Scrisoarea către Pythocles*), introducerea lor ne spune că tocmai despre aşa ceva este vorba. Ştiţi că aceste texte sînt nişte texte de fizică, de fizică, dacă vreţi, „teoretică", în care e vorba de meteori, de alcătuirea lumii, de atomi, de mişcările lor etc. Or, aceste texte sînt introduse prin nişte declaraţii cît se poate de clare şi de tranşante. Iată, de pildă, începutul *Scrisorii către Herodot*: „Deoarece un asemenea procedeu este de folos tuturor celor care se consacră ştiinţelor naturii (*phusiologia*), eu, care-mi închin acestui studiu toată energia mea şi mă bucur de liniştea deplină a unei astfel de vieţi..."[22]. Deci Epicur impune o activitate neîncetată în *phusiologia*, dar nu impune această cunoaştere a naturii decît pentru ca noi să atingem, şi doar în măsura în care ea ne permite să atingem, cea mai desăvîrşită serenitate. La fel şi la începutul *Scrisorii către Pythocles*: „În primul rînd, să consideri că a cunoaşte fenomenele cereşti, tratate fie în legătură cu alte fenomene, fie pentru sine, nu are alt scop, ca şi în celelalte domenii de cunoaştere, decît pacea sufletului [ataraxia] şi o convingere fermă. (...) În studiul nostru asupra naturii nu trebuie să ne călăuzim de judecăţi fără sens sau de legi arbitrar stabilite, ci să urmăm evidenţa faptelor, căci viaţa noastră n-are nevoie de lipsă de raţiune şi de păreri greşite, ci noi avem nevoie de un trai netulburat"[23]. Cunoaşterea fenomenelor cereşti, cunoaşterea lucrurilor existente în cuprinsul lumii, cunoaşterea cerului şi a pămîntului, chiar şi cunoaşterea cea mai speculativă, aceea caracteristică fizicii, nu sînt aşadar recuzate, nici vorbă de aşa ceva. Dar toate aceste cunoştinţe sînt prezentate şi modalizate prin *phusiologia* astfel încît cunoaşterea lumii să reprezinte, în practica subiectului asupra lui însuşi, un element pertinent, un element care să fie efectiv şi eficace în transformarea subiectului de către el însuşi.

Iată așadar de ce opoziția dintre cunoașterea lucrurilor și cunoașterea de sine însuși nu poate fi în nici un caz interpretată, nici la epicureici și nici la cinici, ca o opoziție între cunoașterea naturii și cunoașterea ființei umane. Opoziția introdusă de ei și descalificarea pe care ei o operează în cazul unui anumit număr de cunoștințe nu se referă decît la modalitatea cunoașterii. Ceea ce se cere, și în ce anume trebuie să constea cunoașterea validată și acceptabilă, atît pentru înțelept, cît și pentru discipolul său, nu este o cunoaștere referitoare la ei înșiși, o cunoaștere care s-ar apleca asupra sufletului, care ar transforma sinele în însuși obiectul cunoașterii. Este o cunoaștere referitoare la lucruri, la lume, la zei și la oameni, dar care are drept efect și drept funcție modificarea ființei subiectului. Este nevoie ca acest adevăr să afecteze subiectul. Nici nu se pune problema ca subiectul să devină obiectul unui discurs adevărat. Aceasta este, cred eu, marea diferență. Iată ce anume trebuie să reținem, și iată cum nimic, din aceste practici ale sinelui și din felul în care ele se articulează la cunoașterea naturii și a lucrurilor, nu poate apărea ca preliminar sau ca schița a ceea ce va fi mai tîrziu descifrarea conștiinței prin ea însăși și autoexegeza subiectului. Atunci, data viitoare vă voi vorbi despre „cunoașterea de sine însuși și cunoașterea naturii" la stoici.

Note

1. Asupra acestei noțiuni, *cf. Dits et Écrits*, *op. cit.*, IV, n° 330, p. 445, și n° 345, p. 632.
2. Referire la pasajul în care Socrate, căruia Phaidros îi semnalează faptul că nu se aventura niciodată dincolo de zidurile Atenei, îi răspunde acestuia: „Mă vei ierta, prietene! Fapt e că îmi place să învăț. Or, cîmpul și copacii nu vor să-mi fie dascăli, în vreme ce în cetate oamenii mă învață cu adevărat" (Platon, *Phaidros*, 230d, trad. Gabriel Liiceanu, ed. cit., p. 336).
3. Istoricii au obiceiul de a-i numi „socratici" pe filosofii contemporani și prieteni cu Socrate care se pretindeau discipolii lui direcți. Printre cei mai cunoscuți pot fi amintiți Antisthene (profesorul lui Diogene Cinicul), care va respinge logica și fizica nepăstrînd decît etica, și Aristip din Cyrene, care va disprețui și științele, necăutînd decît principiile unei vieți plăcute.
4. Este vorba de copiii lui Xeniades. Diogenes Laertios scrie: „Acești copii au învățat de asemenea și multe pasaje din poeți, prozatori și chiar din scrierile lui Diogene, care le prezenta, pentru fiecare știință în parte, rezumate și prescurtări pentru ca ei să le poată reține mai ușor" (*Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres*, t. II, trad. R. Genaille, ed. cit., p. 17). Este totuși foarte posibil ca Foucault să se fi lăsat aici păcălit de traducerea puțin cam liberă și deseori incorectă a lui Genaille. Noua traducere (*Vies et Doctrines des philosophes illustres*, ed. cit.),

realizată de M.-O. Goulet-Cazé, spune, într-adevăr: „Acești copii reținеau pe de rost foarte multe pasaje din poeți, prozatori și din lucrările lui Diogene însuși; acesta îi obliga să exerseze orice procedeu care ar putea permite o rememorare rapidă și exactă" (VI, 31, p. 712). [„Copiii învățau multe pasaje din poeți, din scriitori și chiar din scrierile lui Diogene, și acesta îi învăța toată materia în formă rezumativă, ușor de memorat" – Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. C. Balmuș, ed. cit., p. 200.]

5. *Cf.* cursul din 27 ianuarie, prima oră, *supra*, nota 41 (despre Demetrius) la acest curs.
6. Referitor la această scenă și la personajele ei, și pentru referințele istorice, *cf.* același curs, notele 42 și 43.
7. *Cf.* cursul din 24 februarie, ora a doua.
8. „Luptător mare, zice el, nu este acela care a învățat temeinic toate figurile și toate prinderile, a căror putință de folosire, cînd se află sub dușman, este rară; ci cel care s-a exersat mult și cu stăruință în una sau două dintre ele și pîndește încordat prilejul de a le întrebuința. Nu are însemnătate cît de multe cunoaște, dacă știe atît cît este de ajuns pentru a învinge. În chip asemănător, în studiul nostru, multe lucruri stîrnesc încîntare, dar puține aduc izbînda" (Seneca, *Despre binefaceri*, Cartea a VII-a, I, 4, trad. Paula Bălașa, ed. cit., p. 167).
9. Foucault se folosește aici de o veche ediție, din secolul al XIX-lea, a lui Seneca: *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*, ed. cit., *Bienfaits*, VII, 1, p. 246 (*Bienfaits* sînt traduse, în această ediție, de M. Baillard).
10. *Ibid.*
11. Textul latin spune cît se poate de precis: *„in tutum retracto animo"* („suflet [...] adăpostit pe teren solid") (*ibid.*, p. 168).
12. *Cf.* cursul din 26 martie 1980.
13. „...asemenea suflet, scăpat de furtuni, s-a adăpostit pe teren solid și sub cer senin (*in solido ac sereno stetit*)" (*Despre binefaceri*, Cartea a VII-a, I, 8, pp. 168-169).
14. „Natura a pus sub ochii și în vecinătatea noastră tot ce este menit să ne facă mai buni și mai fericiți (*meliores beatosque*)" (*ibid.*, p. 168).
15. Termenul de *êthopoiia* poate fi întîlnit la Dionisie din Halicarnas, în sensul de zugrăvire a moravurilor: „Îi recunosc prin urmare lui Lysias această calitate atît de rară care poartă, în general, denumirea de pictură de moravuri (*hêtopoiian*)" (*Lysias*, în *Les Orateurs antiques*, trad. G. Aujac, Paris, Les Belles Lettres, 1978, § 8, p. 81). La Plutarh însă, sensul practic este prezent: „Căci binele se pune, de la sine, în practică, în mișcare și se trezește îndată în noi un imbold la fapte, formînd caracterul (*êthopoioun*) celui care îl privește, dar nu prin imitație..." (*Pericles*, 153b, în Plutarh, *Vieți paralele*, vol. I, II, 4, trad. – ușor modificată din necesități de context – N.I. Barbu, București, Editura Științifică, 1960, p. 380).
16. Epicur, *Gnomologicum Vaticanum*, 45, în *Epicurea*, ed. cit., p. 118.
17. „La vîrsta ta ești așa cum te-am sfătuit eu să fii și ai învățat să deosebești ce anume filosofie să faci pentru tine însuți și ce anume pentru întreaga Eladă (*Helladi*)" (Epicur, *Gnologicum Vaticanum*, 76, în *Epicurea*, p. 121).

18. *Cf.*, despre noțiunea de *paideia*, lucrările clasice ale lui W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, Paris, 1964 (cel de-al doilea volum, consacrat în special studierii acestei noțiuni la Socrate și Platon, apărut la Berlin în 1955, n-a fost tradus în franceză [și nici în România, unde, cel puțin deocamdată, n-a apărut decît volumul I: W. Jaeger, *Paideia*, trad. Maria-Magdalena Anghelescu, București, Ed. Teora, 2000; *n. tr.*]) și H.-I. Marrou, *Istoria educației în Antichitate*, ed. cit.
19. *Cf.* cursul din 24 februarie, ora a doua.
20. *Cf.* cursul de față, prima oră, și *supra*, nota 10 la acest curs.
21. Epicur, *Gnomologicum Vaticanum*, 29, în *Epicurea*, p. 117.
22. Epicur, *Scrisoare către Herodot*, § 37, în *Epicurea*, p. 34.
23. Epicur, *Scrisoare către Pythocles*, § 85-86, în *Epicurea*, p. 64.

Cursul din 17 februarie 1982

Prima oră

Convertirea la sine ca formă izbutită a preocupării de sine. – Metafora navigării. – Tehnica pilotării navei ca paradigmă a guvernamentalității. – Ideea unei etici a întoarcerii către sine: refuzul creştin şi încercările avortate ale epocii moderne. – Guvernamentalitatea şi raportul cu sine însuşi împotriva politicii şi subiectului de drept. – Convertirea la sine fără principiul unei cunoaşteri de sine. – Două modele ocultante: reminiscența platonică şi exegeza creştină. – Modelul ascuns: convertirea elenistică la sine. – Cunoaşterea lumii şi cunoaşterea de sine în gîndirea stoică. – Exemplul lui Seneca: critica culturii în Scrisori către Lucilius; *mişcarea privirii în* Naturales quaestiones.

[...] [Am arătat mai întîi felul în care] preocuparea de sine – acea veche preocupare de sine a cărei primă formulare teoretică și sistematică o văzuserăm în *Alcibiade* – fusese eliberată din relația ei privilegiată cu pedagogia, modul în care se scuturase de finalitatea ei politică și, prin urmare, cum se detașase, în general, de condițiile în care își făcuse apariția în *Alcibiade*, în interiorul peisajului socratico-platonic. Preocuparea de sine a căpătat așadar forma unui principiu general și necondiționat. Ceea ce înseamnă că „a te precupa de tine însuți" nu mai constituie un imperativ valabil doar la un moment dat al vieții și doar într-o anumită perioadă a existenței, care este aceea a trecerii dinspre adolescență spre viața adultă. „A te preocupa de tine însuți" devine acum o regulă coextensivă întregii existențe. Și, în al doilea rînd, preocuparea de sine încetează să mai fie legată de dobîndirea unui statut aparte în cadrul societății. Întreaga ființă a subiectului trebuie acum, de-a lungul întregii sale existențe, să se preocupe de sine, de sine însuși ca atare. Se ajunge, pe scurt, la o noțiune care vine să dea un nou conținut vechiului imperativ al lui „îngrijește-te de tine însuți", noțiune nouă pe care începusem s-o descîlcesc data trecută: noțiunea de convertire la sine însuși. Trebuie ca subiectul în integralitatea lui să se întoarcă spre sine însuși și să se consacre lui însuși: *eph' heauton epistrephein*[1], *eis heauton*

anakhôrein[2], *ad se recurrere*[3], *ad se redire*[4], *in se recedere*[5], *se reducere in tutum*[6] (a se întoarce la sine, a reveni la sine, a face cale întoarsă la sine etc.). Există, pe scurt, un întreg set de expresii, atît în latină, cît şi în greacă, care cred că trebuie reţinute pentru cel puţin două dintre componentele lor esenţiale. În primul rînd, în toate aceste expresii există ideea unei mişcări reale, mişcare reală a subiectului în raport cu el însuşi. Nu mai e vorba, aşa cum se întîmpla în cazul ideii, dacă vreţi, „nude" a preocupării de sine, doar de a fi atent la tine însuţi, sau de a-ţi îndrepta privirea spre tine însuţi, sau de a rămîne treaz şi vigilent faţă de tine însuţi. Acum este vorba cu adevărat de o deplasare, de o anumită deplasare – asupra naturii căreia va trebui să ne punem anumite întrebări – a subiectului în raport cu el însuşi. Subiectul trebuie să se îndrepte spre ceva care este el însuşi. Deplasare, traiectorie, strădanie, mişcare: iată elementele care se cer a fi reţinute din această idee a unei convertiri la sine însuşi. Şi apoi, în această idee a unei convertiri la sine însuşi mai există şi tema întoarcerii, şi ea o temă importantă, dificilă, prea puţin clară, ambiguă. Ce vrea să însemne a te întoarce la tine însuţi? În ce constă acest cerc, această buclă, această repliere pe care trebuie s-o operăm faţă de ceva anume, ceva care totuşi nu ne e dat, căci ne este în cel mai bun caz promis la capătul vieţii? Deplasare şi întoarcere – deplasare a subiectului către el însuşi şi întoarcere de sine însuşi spre sine –, iată care sînt cele două elemente care se cer clarificate. Şi există, cred (asta, mă rog, ca simplă observaţie marginală), o metaforă care revine foarte des în legătură cu această convertire la sine şi cu această întoarcere la sine, metaforă absolut semnificativă şi asupra căreia va trebui, fără doar şi poate, să revenim.

Este metafora navigării, metaforă a navigării care comportă mai multe elemente. [În primul rînd,] ideea, firească, a unui traiect, a unei deplasări efective de la un punct la altul. În al doilea rînd, metafora navigării presupune ca această deplasare să se îndrepte spre un anumit scop, să aibă un obiectiv. Acest scop, acest obiectiv este portul, limanul, ca loc al siguranţei în care te afli la adăpost faţă de tot ce-ar putea surveni. În aceeaşi idee a navigării, întîlnim tema că portul spre care tindem este pur şi simplu portul de obîrşie, cel în care ne regăsim locul de origine, patria. Traiectoria spre sine va avea întotdeauna ceva odiseic. Cea de-a patra idee pe care o întîlnim legată de această metaforă a navigării este aceea că, pentru a ne întoarce în portul de obîrşie şi dacă dorim atît de tare să ajungem în acel loc sigur, este pentru că traiectoria este în ea însăşi periculoasă. Permanent, de-a lungul acestui traiect, sîntem expuşi unor riscuri, riscuri neprevăzute care pot compromite întregul nostru itinerariu şi care ne pot duce chiar la pierzanie. În consecinţă, această traiectorie va fi într-adevăr cea care ne va conduce spre locul de salvare, printr-o

serie de pericole, cunoscute şi mai puţin cunoscute, cunoscute şi necunoscute etc. În sfîrşit, tot din aceeaşi idee a navigării cred că mai trebuie reţinută şi ideea că această traiectorie care trebuie menţinută astfel spre port, spre portul de salvare traversînd nenumărate pericole, implică, pentru a putea fi dusă la bun sfîrşit şi pentru a-şi putea atinge obiectivul, o cunoaştere, o tehnică, o artă. Cunoaştere complexă, deopotrivă teoretică şi practică; cunoaştere conjecturală totodată, foarte apropiată, firește, de tehnica şi de arta pilotării.

Ideea pilotării navei ca artă, ca tehnică în acelaşi timp teoretică şi practică necesară vieţii, este o idee, cred eu, importantă şi care ar merita să fie analizată, eventual, ceva mai îndeaproape, în măsura în care observaţi că există cel puţin trei tipuri de tehnici pentru care se face cu regularitate trimitere la acest model al pilotării: în primul rînd, medicina; în al doilea rînd, guvernarea politică; în al treilea rînd, conducerea şi guvernarea de sine[7]. Aceste trei activităţi (a vindeca, a-i conduce pe alţii, a te guverna pe tine însuţi) sînt frecvent legate, în literatura greacă, elenistică şi romană, de imaginea pilotării navei. Şi cred că imaginea aceasta a pilotării izolează destul de clar un tip de cunoaştere şi de practici între care grecii şi romanii recunoşteau o înrudire certă, şi pentru care încercau să definească o *tekhnê* (o artă, un sistem reglementat de practici legate de nişte principii generale, de anumite noţiuni şi concepte): Principele, în măsura în care trebuie să-i guverneze pe ceilalţi, să se guverneze pe sine, să vindece bolile cetăţii, pe ale cetăţenilor şi pe ale lui însuşi; cel care se guvernează pe sine aşa cum se guvernează o cetate, vindecîndu-şi propriile boli; medicul, care trebuie să ofere sfaturi nu numai despre bolile corpului, ci şi despre bolile sufleteşti ale indivizilor. Avem prin urmare, aşa cum se poate vedea, un întreg pachet, un întreg ansamblu de noţiuni existente în mintea grecilor şi a romanilor care ţin toate, după părerea mea, de un acelaşi tip de cunoaştere, de un acelaşi tip de activitate, de un acelaşi tip de cunoaştere conjecturală. Şi socot că istoria acestei metafore poate fi regăsită, practic, pînă în secolul al XVI-lea, cînd tocmai definirea unei noi arte de a guverna, centrată pe raţiunea de stat, va opera o seamă de distincţii, radicale de data aceasta, între guvernarea de sine, medicină şi guvernarea celorlalţi – fără ca, de altfel, această imagine a pilotării să rămînă, aşa cum ştiţi foarte bine, legată de activitatea care poartă tocmai denumirea de activitate de guvernare[8*]. Într-un cuvînt, din toate acestea vedeţi că, în această practică a sinelui, aşa cum apare şi cum se formulează ea în ultimele veacuri

* În franceză, cîrma navei se numeşte *gouvernail*, termen, evident, înrudit cu familia semantică a verbului *a guverna (n tr.)*.

ale erei zise păgîne şi în primele veacuri ale erei creştine, sinele apare în fond ca fiind scopul, capătul unei traiectorii incerte, şi eventual circulare, care este însăşi traiectoria periculoasă a vieţii.

Cred că trebuie bine înţeleasă importanţa istorică a acestei figuri prescriptive a întoarcerii spre sine însuşi, şi mai ales singularitatea ei în cultura occidentală. Deoarece chiar dacă întîlnim, cred, cît se poate de clar şi de evident, această temă prescriptivă a întoarcerii spre sine în epoca de care vorbim, nu trebuie să uităm două lucruri. Întîi, faptul că în creştinism, ca axă principală a spiritualităţii creştine vom întîlni, cred, o respingere, un refuz, care are, firește, ambiguităţile lui, al acestei teme a întoarcerii spre sine. Ascetismul creştin are totuşi ca principiu de bază faptul că renunţarea la sine constituie momentul esenţial al mişcării ce ne va permite să accedem la viaţa eternă, la lumină, la adevăr şi la mîntuire[9]. Nu te poţi mîntui dacă nu renunţi la tine însuţi. Ambiguitate, dificultate, firește – asupra cărora ar trebui să revenim – a acestei căutări a mîntuirii de sine avînd drept condiţie de bază renunţarea la sine. Oricum însă, părerea mea este că această renunţare la sine reprezintă una dintre axele fundamentale ale ascetismului creştin. Cît priveşte mistica creştină, ştiţi foarte bine că şi ea este, dacă nu total comandată, epuizată, cel puţin traversată de tema sinelui resorbindu-se în Dumnezeu şi pierzîndu-şi astfel identitatea, individualitatea, subiectivitatea în forma sinelui, printr-o relaţie privilegiată şi imediată cu Dumnezeu. Socot prin urmare că în întregul creştinism tema întoarcerii spre sine a fost mult mai mult o temă adversă decît o temă efectiv reluată şi inserată în gîndirea creştină. În al doilea rînd, cred că se impune să remarcăm şi faptul că tema întoarcerii spre sine a fost, fără doar şi poate, cu începere din secolul al XVI-lea, o temă recurentă în cultura „modernă". Dar, pe de altă parte, cred că nimeni nu poate să nu fie frapat şi de faptul că această temă a întoarcerii spre sine a fost în realitate reconstituită – fragmentar însă, din bucăţi – printr-o serie de încercări succesive care n-au reuşit să se organizeze nici o clipă la fel de global şi de continuu ca în Antichitatea elenistică şi romană. Niciodată tema întoarcerii spre sine n-a fost la fel de dominantă pentru noi aşa cum fusese ea în epoca elenistică şi romană. Întîlnim, firește, în secolul al XVI-lea, o întreagă etică a sinelui, şi chiar o estetică a sinelui, foarte explicit de altfel legată de cea care poate fi întîlnită la autorii greci şi latini despre care vă vorbesc[10]. Consider că Montaigne, de pildă, ar trebui recitit tocmai din această perspectivă, ca o încercare de reconstituire a unei estetici şi a unei etici a sinelui[11]. Consider de asemenea că inclusiv istoria gîndirii din secolul al XIX-lea ar putea fi reluată, într-o oarecare măsură, din această perspectivă. Aici însă lucrurile ar fi, fără îndoială, mult mai complicate, mult mai ambigue şi mai contradictorii. Dar un întreg

versant al gîndirii secolului al XIX-lea mi se pare că poate fi recitit ca o tentativă anevoioasă, ca o serie de tentative anevoioase de a reconstitui o etică şi o estetică a sinelui. Dacă ne gîndim, de pildă, la Stirner, la Schopenhauer, la Nietzsche, la dandysm, la Baudelaire, la anarhism, gîndirea anarhistă etc., mi se pare că avem de-a face cu o întreagă serie de tentative, total diferite, firește, unele de altele, dar care toate sînt, cred eu, mai mult sau mai puțin polarizate de întrebarea: este oare posibilă constituirea, reconstituirea unei estetici și a unei etici a sinelui? Cu ce preț și în ce condiții? Sau oare etica și estetica sinelui ar trebui să se inverseze, pînă la urmă, într-un refuz sistematic al sinelui (așa cum se întîmplă la Schopenhauer, de pildă)? În fine, o întreagă problemă, o întreagă serie de probleme ar putea fi aici, după părerea mea, ridicate. Oricum, ceea ce aș dori să vă semnalez este totuși că atunci cînd vedem, astăzi, semnificația, sau mai curînd lipsa aproape totală de semnificație care este atribuită unor expresii totuși foarte familiare și care nu încetează să ne străbată discursul, precum: a te întoarce spre tine însuți, a te elibera, a fi tu însuți, a fi autentic etc., cînd vedem lipsa de semnificație și de gîndire existentă în fiecare dintre aceste expresii utilizate astăzi, cred că nu prea avem de ce să fim mîndri de eforturile care se fac în prezent pentru reconstituirea unei etici a sinelui. Și poate că în această serie de tentative de reconstituire a unei etici a sinelui, în această serie de eforturi, mai mult sau mai puțin blocate, înțepenite în ele însele, și în această mișcare ce ne face astăzi deopotrivă să ne referim permanent la această etică a sinelui, fără ca vreodată să-i dăm însă un conținut, consider că se impune să bănuim ceva ca o imposibilitate de a mai constitui astăzi o etică a sinelui, chiar dacă este, poate, o sarcină urgentă, fundamentală, politic de neocolit de a constitui o astfel de etică a sinelui, din moment ce nu există, pînă la urmă, alt punct, prim și ultim, de rezistență în fața puterii politice decît tocmai raportarea de sine însuși la sine.

Cu alte cuvinte, ceea ce vreau să spun ar fi următorul lucru: dacă luăm problema puterii, a puterii politice, introducînd-o în problema mai generală a guvernamentalității – guvernamentalitate înțeleasă ca un cîmp strategic de relații de putere, în sensul mai larg, nu doar politic, al termenului –, deci dacă înțelegem prin guvernamentalitate un cîmp strategic de relații de putere, în ce au ele mobil, transformabil, reversibil[12], socot că reflecția asupra acestei noțiuni de guvernamentalitate nu poate să nu treacă, teoretic și practic, prin instanța unui subiect care s-ar defini tocmai prin raportarea de sine însuși la sine. În timp ce teoria puterii politice ca instituție se referă de obicei la o concepție juridică a subiectului de drept[13], mi se pare că analiza guvernamentalității – adică analiza puterii ca ansamblu de relații reversibile – trebuie să se refere la o etică a subiectului definit

printr-o raport de sine însuşi cu sine. Ceea ce înseamnă, nici mai mult, nici mai puţin, că în tipul de analiză pe care încerc să vi-l propun de ceva vreme puteţi vedea că: relaţii de putere-guvernamentalitate-guvernare de sine şi a altora-raport de sine însuşi cu sine, toate acestea alcătuiesc un lanţ, o urzeală, şi că tocmai aici, în jurul acestor noţiuni ar trebui să putem, cred eu, să articulăm problema politicii şi problema eticii.

Acestea fiind zise despre sensul pe care vreau să-l dau acestei analize, care vă poate părea prea înceată şi prea meticuloasă, asupra preocupării de sine şi asupra raportului de sine însuşi cu sine, aş dori acum să mă întorc la întrebarea pe care o pusesem dată trecută, şi care era următoarea: ce relaţii s-au stabilit, în epoca despre care vorbim, între principiul convertirii la sine şi principiul cunoaşterii de sine? Sub această formă simplă şi cam rustică a ei, întrebarea ar suna de fapt cam aşa: începînd din momentul cînd preceptul „a te îngriji de tine însuţi" capătă amploarea, generalitatea, caracterul radical şi absolut al lui „trebuie să te converteşti la tine însuţi", „trebuie să-ţi petreci viaţa întorcîndu-te spre tine însuţi şi încercînd să ajungi pînă la tine însuţi", începînd deci din acest moment, preceptul „a te converti la tine însuţi" nu presupune cumva translaţia parţială sau, fără îndoială, totală a privirii, a atenţiei, a ascuţimii minţii dinspre ceilalţi, dinspre lucrurile acestei lumi, spre sine însuşi? Mai exact, „a te converti la tine însuţi" nu presupune oare, în mod fundamental, constituirea de sine ca obiect şi ca domeniu de cunoaştere? Sau, punînd de data aceasta aceeaşi întrebare dintr-o perspectivă şi conform unei linearităţi istorice, am putea spune aşa: în preceptul elenistic şi roman al convertirii la sine nu se găseşte oare tocmai punctul de origine, rădăcina primă a tuturor practicilor şi a tuturor cunoştinţelor care vor fi dezvoltate ulterior în lumea creştină şi în lumea modernă (practici de investigare şi de direcţie a conştiinţei), [oare nu tocmai aici poate fi găsită] cea dintîi formă a ceea ce, ulterior, va putea purta denumirea de ştiinţe ale spiritului (psihologie, analiza conştiinţei, analiza a *psukhê* etc.)? Nu cumva cunoaşterea de sine, în sens creştin şi apoi modern, îşi trage rădăcinile tocmai de aici, din acest episod stoic, epicureic, cinic etc. pe care încercăm să-l analizăm împreună? Ei bine, ceea ce v-am spus data trecută referitor la cinici şi la epicureici tinde, după părerea mea, să arate că lucrurile nu [sînt] chiar atît de simple, că nu cunoaşterea de sine, aşa cum o înţelegem noi astăzi, şi nici măcar descifrarea de sine, în sensul în care a înţeles-o spiritualitatea creştină, sînt cele care se constituiau în acea epocă şi în acele forme ale practicii de sine. Acum însă aş vrea să revin o clipă asupra punctului evocat data trecută în legătură cu cinicii şi cu epicureicii, de data aceasta însă legat de stoici, pentru că mi se pare că aici avem de-a face cu o problemă importantă;

importantă, în orice caz, pentru mine, în măsura în care se situează în chiar miezul problemelor pe care vreau să le ridic, din moment ce, în fond, întrebarea pe care mi-o pun eu e aceasta: în ce fel s-a constituit, de-a lungul acestui ansamblu de fenomene și de procese istorice pe care le numim „cultura" noastră, chestiunea adevărului propriu subiectului? Cum și de ce și cu ce preț am început noi să ținem un discurs adevărat despre subiect, despre acest subiect care nu sîntem noi înșine, dat fiind că este vorba de subiectul nebun sau de subiectul delincvent, despre acest subiect care sîntem în general, dat fiind că vorbim, muncim și trăim, despre acest subiect, în sfîrșit, care sîntem în mod direct pentru noi înșine și în mod individual, aceasta în cazul particular al sexualității?[14] Tocmai această problemă a constituirii unui adevăr al subiectului sub aceste trei mari forme este cea pe care am încercat așadar să o discut de-a lungul întregii mele activități, cu o încăpățînare poate condamnabilă*.

Aș vrea, oricum, să revin asupra acestui punct, care constituie, fără doar și poate, o miză istorică importantă: momentul cînd, în cultura elenistică și romană, preocuparea de sine devine o artă autonomă, autofinalizată, valorizînd întreaga existență – momentul acesta nu este oare un moment privilegiat pentru a putea vedea cum se formează și cum se formulează problema adevărului propriu subiectului? Îmi cer încă o dată iertare că sînt cam lent și cam prea insistent, dar consider că aici confuziile sînt foarte la îndemînă. Și sînt, după părerea mea, așa ca urmare a prezenței și a prestigiului a două mari modele, a două mari scheme ale raportului dintre preocuparea de sine și cunoașterea de sine – sau, dacă vreți, dintre convertirea la sine și cunoașterea de sine –, două mari scheme care, pînă la urmă, au acoperit ce era specific tocmai în modelul pe care aș dori să-l analizez prin intermediul cinismului, al epicureismului și mai ales al stoicismului. Aceste două mari modele au acoperit ceea ce aș numi, pentru a simplifica lucrurile și pur și simplu pentru a da o denumire pur istorică, un simplu reper cronologic, modelul elenistic. Acest model elenistic, pe care aș dori prin urmare să-l analizez împreună cu dumneavoastră prin intermediul textelor epicureice, cinice și stoice, a fost, cred eu, acoperit din punct de vedere istoric, pentru întreaga cultură ulterioară, de alte două mari modele: modelul platonic și modelul creștin. Și aș vrea, tocmai, să-l degajez de aceste modele.

---

* Manuscrisul mai conține, pentru a încheia această notă metodologică, și următoarea precizare: „Dacă întrebarea critică este aceea de a ști «în ce condiții generale poate să existe adevăr pentru subiect», întrebarea pe care aș vrea s-o pun eu e aceasta: «Căror transformări aparte și definibile din punct de vedere istoric a trebuit să se supună subiectul pe el însuși pentru ca să apară injoncțiunea de a enunța adevărul despre subiect?»"

Ce este modelul platonic? Am văzut, schematic, prin intermediul lui *Alcibiade*, şi aş dori să vi-l reamintesc. În schema platonică, raportul dintre preocuparea de sine şi cunoaşterea de sine se stabileşte în jurul a trei mari puncte de bază. Mai întîi, dacă trebuie să ne preocupăm de noi înşine este pentru că sîntem ignoranţi. Sîntem ignoranţi, nu ştim că sîntem ignoranţi, dar iată că dintr-o dată descoperim (tocmai în urma unei întîlniri, a unui eveniment, a unei întrebări) că nu ştim nimic şi că nu ştim că nu ştim nimic. Este ceea ce se întîmpla în *Alcibiade*. Alcibiade era ignorant în comparaţie cu rivalii săi. Şi graţie interogaţiei socratice, descoperă că ignoră. Descoperă chiar că-şi ignora propria ignoranţă, şi că trebuie în consecinţă să se ocupe de el însuşi pentru a răspunde acestei ignoranţe, sau mai curînd pentru a-i pune capăt. Acesta e primul punct. Ignoranţa şi descoperirea ignorării ignoranţei sînt cele care suscită imperativul preocupării de sine. Al doilea punct: în modelul platonic, preocuparea de sine, începînd din momentul cînd e afirmată şi cînd începem, într-adevăr, să ne îngrijim de noi înşine, va consta mai cu seamă în „a ne cunoaşte pe noi înşine". Întreaga suprafaţă a preocupării de sine e ocupată de acest imperativ al cunoaşterii de sine, cunoaştere care îmbracă, aşa cum ştiţi, forma perceperii de către suflet a fiinţei sale proprii, percepere pe care sufletul o operează privindu-se în oglinda inteligibilului în care, tocmai, trebuie să se recunoască. Aceasta ne conduce spre cel de-al treilea punct al schemei platonice a raporturilor dintre preocuparea de sine şi cunoaşterea de sine: reminiscenţa, care se găseşte exact în punctul de joncţiune dintre preocuparea de sine şi cunoaşterea de sine. Amintindu-şi ce a văzut, sufletul descoperă ce este. Iar amintindu-şi ce este, el redescoperă calea de acces spre ceea ce a văzut. Se poate spune că în reminiscenţa platonică se regăsesc, reunite şi blocate într-o singură mişcare a sufletului, cunoaşterea de sine şi cunoaşterea adevărului, preocuparea de sine şi întoarcerea la fiinţă. Cam aşa ar sta lucrurile cu modelul platonic.

În faţa lui – sau alături, sau mai exact: tîrziu faţă de el – s-a format, începînd din secolele III-IV, modelul creştin. Ar trebui să spunem mai curînd modelul „ascetico-monastic" decît creştin, în sensul general al termenului. Să-i spunem însă „creştin" pentru început. Acest model creştin, despre care vă voi vorbi ceva mai pe larg dacă voi avea timp, prin ce anume se caracterizează? Cred că putem spune că, în acest model, cunoaşterea de sine este legată într-un mod complex de cunoaşterea adevărului, aşa cum apare el dat în Scriptură şi prin Revelaţie; iar cunoaşterea de sine e implicită, cerută de faptul că inima trebuie să se purifice pentru a putea să înţeleagă Cuvîntul; şi nu se poate purifica decît prin cunoaştere de sine; iar Cuvîntul trebuie să fie primit pentru a putea întreprinde purificarea inimii şi a desfăşura cunoaşterea de sine. Relaţie aşadar circulară între

cunoașterea de sine, cunoașterea adevărului și preocuparea de sine. Dacă vrem să ne mîntuim, trebuie să primim adevărul: cel pe care ni-l oferă Scriptura și pe care îl manifestă Revelația. Dar nu vom putea cunoaște acest adevăr dacă nu ne vom fi ocupat în prealabil de noi înșine sub forma cunoașterii purificatoare a inimii. Reciproc, această cunoaștere purificatoare de sine însuși prin sine însuși nu este posibilă decît cu condiția ca să fi avut deja un raport fundamental cu adevărul, acela al Scripturii și al Revelației. Tocmai această circularitate constituie, cred eu, unul dintre punctele fundamentale ale relațiilor dintre preocuparea de sine și cunoașterea de sine în creștinism. În al doilea rînd, în creștinism, această cunoaștere de sine se practică prin intermediul unor tehnici care au principala funcție de a risipi iluziile lăuntrice, de a recunoaște ispitele care apar în chiar interiorul sufletului și al inimii, ca și de a dejuca seducțiile cărora am putea să le cădem victime. Și toate acestea printr-o metodă de descifrare a proceselor și a mișcărilor ascunse care se desfășoară în interiorul sufletului, cărora trebuie să le surprindem originea, scopul și forma. Necesitate așadar a unei exegeze de sine. Acesta este cel de-al doilea punct fundamental al modelului creștin al raporturilor dintre cunoașterea de sine și preocuparea de sine. În sfîrșit, în al treilea rînd, în creștinism cunoașterea de sine nu are atît acea funcție de întoarcere a sinelui spre el însuși, pentru ca, printr-un act de reminiscență, el să-și poată regăsi adevărul pe care îl va fi contemplat și ființa a ceea ce el însuși este: dacă ne întoarcem la noi înșine, o facem, așa cum vă spuneam adineauri, în mod esențial și fundamental pentru a renunța la noi înșine. Creștinismul prezintă așadar o schemă a relațiilor între cunoașterea și preocuparea de sine care se articulează în jurul a trei puncte: mai întîi, circularitatea dintre adevărul Scripturii și cunoașterea de sine; apoi, metoda exegetică folosită pentru cunoașterea de sine; și, în sfîrșit, țelul, care este renunțarea la sine.

Aceste două mari modele – modelul platonic și modelul creștin sau, dacă vreți, modelul reminiscenței și modelul exegezei – s-au bucurat, firește, de un imens prestigiu istoric, care a acoperit însă celălalt model, a cărui natură aș dori, tocmai, s-o clarific. Iar motivul prestigiului acestor două mari modele cred că poate fi foarte ușor de aflat în faptul că tocmai aceste două modele (modelul exegetic și modelul reminiscenței) sînt cele care s-au înfruntat de-a lungul primelor veacuri din istoria creștinismului. Nu trebuie să uităm faptul că modelul platonic – organizat așadar în jurul temei reminiscenței, adică a identificării dintre preocuparea de sine și cunoașterea de sine – a fost în fond reluat, la granițele creștinismului, deopotrivă înăuntrul și în afara creștinismului, de acele extraordinare mișcări cărora li s-a spus Gnoză, mișcările gnostice[15]. În toate aceste mișcări regăsim,

într-adevăr, aceeaşi schemă, pe care în mare am putea-o numi „platonică", şi anume ideea conform căreia cunoaşterea fiinţei şi recunoaşterea de sine nu constituie decît unul şi acelaşi lucru. Pentru Gnoză, a te întoarce spre tine însuţi şi a-ţi recăpăta memoria adevărului sînt unul şi acelaşi lucru, şi tocmai prin asta mişcările gnostice sînt toate, mai mult sau mai puţin, nişte mişcări platonice. Opus acestui model gnostic, care s-a dezvoltat aşadar în marginile creştinismului, Biserica creştină – este tocmai lucrul la care au servit spiritualitatea şi ascetismul monastice – a dezvoltat modelul exegetic, model exegetic care a avut funcţia (sau, oricum, efectul) de a asigura marea cezură şi marea ruptură faţă de mişcarea gnostică, ceea ce a avut ca efect, în chiar sînul spiritualităţii creştine, dobîndirea de către cunoaşterea de sine, în locul funcţiei memoriale de a regăsi fiinţa subiectului, a funcţiei exegetice de a detecta natura şi originea mişcărilor lăuntrice care au loc în suflet. Consider că aceste două mari modele – cel platonic şi cel creştin sau, dacă vreţi, modelul reminiscenţei, al reamintirii fiinţei subiectului de către el însuşi, şi modelul exegezei subiectului efectuate de el însuşi – în acelaşi timp au dominat creştinismul, transmiţîndu-se totodată ulterior, prin intermediul creştinismului, în întreaga istorie a culturii occidentale.

Ceea ce aş dori să vă demonstrez este că între acest mare model platonic – care s-a păstrat în întreaga Antichitate, care şi-a recăpătat vigoarea începînd din secolele II-III, care, în marginile creştinismului, s-a manifestat şi s-a dezvoltat ca Gnoză, care a rămas, dacă vreţi, interlocutorul privilegiat al creştinismului, şi pe care, pînă la un anumit punct, creştinismul a încercat deopotrivă să-l combată şi să-l repatrieze – şi modelul exegetic, al spiritualităţii şi ascetismului creştin, există o a treia schemă. O a treia schemă: tocmai cea care a fost iniţiată şi dezvoltată în ultimele veacuri ale vechii ere şi în primele veacuri ale erei noastre. Această a treia schemă nu are, ca formă proprie, nici reminiscenţa şi nici exegeza. Spre deosebire de modelul platonic, ea nu operează o identificare între preocuparea de sine şi cunoaşterea de sine, nici nu absoarbe preocuparea de sine în cunoaşterea de sine. Ci tinde, dimpotrivă, să accentueze şi să privilegieze preocuparea de sine, să-i păstreze cel puţin autonomia faţă de o cunoaştere de sine al cărei loc, veţi vedea, cred că este totuşi limitat şi restrîns. În al doilea rînd, spre deosebire de modelul creştin, modelul acesta elenistic nu tinde cîtuşi de puţin spre exegeza de sine sau spre renunţarea la sine, ci, dimpotrivă, spre constituirea sinelui ca ţel care trebuie atins. Între platonism şi creştinism s-a constituit prin urmare, de-a lungul întregii perioade elenistice şi romane, o artă a sinelui care nu va reprezenta, desigur, pentru noi decît un episod definitiv pus între paranteze de către cele două mari modele, unul anterior, celălalt ulterior, care l-au dominat şi l-au acoperit mai

apoi şi pe care l-am putea aşadar considera nimic mai mult decît o simplă curiozitate oarecum arheologică în cultura noastră, dacă nu s-ar fi întîmplat ca tocmai în interiorul acestui model elenistic, nici platonic, nici creştin – tocmai acesta fiind paradoxul ce se cuvine sesizat – să se formeze o anumită morală exigentă, strictă, restrictivă, austeră. Morală pe care în nici un caz n-a inventat-o creştinismul, şi aceasta pentru simplul motiv că, asemeni oricărei bune religii, creştinismul nu este o morală. Sau este o religie, în tot cazul, fără morală. Ei bine, tocmai această morală a fost utilizată şi repatriată de creştinism, mai întîi ca punct de sprijin primit în mod explicit din exterior (a se vedea Clement din Alexandria[16]) şi pe care el, ulterior, a aclimatizat-o, a elaborat-o, a modelat-o prin anumite practici, tocmai prin acele practici ale exegezei subiectului şi ale renunţării la sine. Avem prin urmare, dacă vreţi, la nivelul practicilor de sine, trei mari modele care şi-au succedat, din punct de vedere istoric, unul altuia. Modelul pe care l-aş numi „platonic", care gravitează în jurul reminiscenţei, Modelul „elenistic", centrat pe autofinalizarea raportului cu sine însuşi. Şi modelul „creştin", care se învîrteşte în jurul exegezei de sine şi al renunţării la sine. Aceste trei modele şi-au succedat unul altuia. Primul şi cel de-al treilea, din nişte pricini istorice pe care am încercat să le schiţez, au acoperit, pentru privirile noastre de moderni, modelul median. Însă acest model median, acest model elenistic centrat pe autofinalizarea raportului cu sine însuşi, pe convertirea la sine, a fost totuşi locul de formare a unei morale pe care creştinismul a primit-o, pe care creştinismul a moştenit-o, pe care creştinismul a repatriat-o şi a reelaborat-o pentru a o transforma în ceva ce noi acum numim pe nedrept „morală creştină"[17], şi pe care în acelaşi timp a legat-o tocmai de exegeza de sine. Morala austeră proprie modelului elenistic a fost reluată şi remodelată prin tehnicile sinelui, aşa cum au fost ele redefinite de exegeza şi de renunţarea la sine caracteristice modelului creştin. Cam aceasta ar fi, foarte pe scurt, dacă vreţi, perspectiva istorică generală în care aş vrea să plasez toate aceste fenomene.

Acum să ne întoarcem, în sfîrşit, la acest model elenistic centrat pe tema „convertirii la sine", şi să încercăm să vedem ce rol joacă aici cunoaşterea de sine. Implică într-adevăr „convertirea la sine", presupune ea cu adevărat o sarcină fundamentală, continuă, de cunoaştere a ceea ce am numi „subiectul uman", „sufletul omului", „interioritatea umană", „interioritatea conştiinţei" etc.? Am încercat să vă arăt pornind de la nişte texte cinice – de la unul, cel puţin: al lui Demetrius – şi de la cîteva texte epicureice că, dacă cunoaşterea de sine reprezenta într-adevăr o temă fundamentală în cadrul imperativului „convertirii la sine", această cunoaştere de sine nu se afla totuşi, în primul rînd, absolut deloc într-o poziţie de alternativă faţă

de cunoaşterea naturii. Nu se punea problema: trebuie să cunoaştem ori natura, ori pe noi înşine; [am mai încercat de asemenea să vă arăt,] în al doilea rînd, că, dimpotrivă, tocmai într-un anumit raport de relaţii reciproce între cunoaşterea naturii şi cunoaşterea de sine îşi afla cunoaşterea de sine locul în interiorul temei „convertirii la sine". „A te converti la tine însuţi" reprezintă tot o anumită modalitate de a cunoaşte natura.

Acum aş vrea să pun aceeaşi întrebare în legătură cu stoicii, în măsura în care, aşa cum ştiţi, problema cunoaşterii naturii are la stoici un loc, o importanţă, o valoare mult mai mare, oricum în mod sigur mai mare decît la cinici, ca să nu mai vorbim de epicureici. Schematic, se poate spune aşa: este certă existenţa, la stoici, la fel ca şi la cinici, la fel ca, de altfel, şi la epicureici, a unei anumite tradiţii critice legate de ceea ce este cunoaşterea inutilă, şi a unei afirmări a privilegiului deţinut de toate cunoştinţele, de toate modurile de cunoaştere, de toate tehnicile, de toate preceptele care pot privi existenţa umană. Faptul că întreaga cunoaştere de care avem nevoie trebuie să fie o cunoaştere subordonată aşa-numitei *tekhnê tou biou* (arta de a trăi) este o temă pe cît de stoică, tot pe atît de epicureică sau de cinică. Pînă acolo chiar încît, în anumite curente denumite, între ghilimele, „eretice" ale stoicismului, întîlnim afirmaţii foarte tranşante sau, oricum, perfect restrictive despre ce ar putea să fie cunoaşterea lumii sau a naturii. Firește că la celebrul Ariston din Chios întîlnim aşa ceva, la acel Ariston din Chios[18] despre care, aşa cum ştiţi, Diogenes Laertios spunea că elimina din filosofie logica şi fizica (fizica pentru că s-ar afla deasupra puterilor noastre, iar logica pentru că nu ne interesează în nici un fel)[19]. Pentru Ariston, doar morala conta, dar şi aici, spunea el, nu preceptele (preceptele cotidiene, sfaturile de prudenţă etc.) fac parte din filosofie, ci doar un anumit număr de principii generale de morală, un anumit număr de *dogmata*[20], raţiunea fiind prin ea însăşi şi fără să aibă nevoie de vreun sfat capabilă să ştie în fiecare împrejurare ce anume trebuie să facem, fără a se referi la ordinea naturii. Ariston din Chios reprezintă, dacă vreţi, un fel de punct-limită, deoarece tendinţa generală a stoicismului nu merge cu siguranţă în sensul acestei mefienţe şi al acestei respingeri a cunoaşterii naturii ca inutilă. Ştiţi foarte bine în ce sistematicitate extrem de strictă situa gîndirea stoică morala/logica/fizica, care erau la rîndul lor legate de o cosmologie şi de un întreg ansamblu de speculaţii cu privire la ordinea lumii. Ceea ce făcea ca stoicismul, chiar şi în afara propoziţiilor lui teoretice, să se afle de fapt, practic, asociat, într-un mod uneori indirect, alteori mult mai direct, unui întreg ansamblu de întreprinderi de cunoaştere. Marile enciclopedii ale naturaliştilor din secolele I-II, enorma enciclopedie medicală a lui Galenus sînt pătrunse

în mod efectiv de gîndirea stoică[21] [...*]. Dar cred că întrebarea ar trebui pusă așa: ce vor să spună stoicii atunci cînd, în același timp, insistă asupra necesității de a subordona întreaga cunoaștere așa-numitei *tekhnê tou biou*, de a ne îndrepta privirile spre noi înșine, asociind totodată acestei conversii și acestei întoarceri a privirii spre sine întregul parcurs al ordinii lumii, al organizării ei generale și interioare? Ei bine, pentru a vedea cum se descurcă stoicii cu această problemă – a-ți îndrepta privirea spre tine însuți și a parcurge în același timp ordinea lumii –, mă voi opri la două texte. În fine, mă voi opri în mod sigur la o primă serie de fragmente din Seneca și, dacă voi mai avea timp, vă voi vorbi și despre un anumit număr de texte aparținîndu-i lui Marcus Aurelius.

Seneca mai întîi. Găsim la Seneca – trec foarte repede peste acest aspect, nu fac decît să vi-l semnalez – o serie întreagă de pasaje absolut tradiționale. Unele se referă la critica zădărniciei cunoașterii în cazul anumitor indivizi care sînt mai interesați de luxul bibliotecilor și al cărților, și de ostentația cărților, decît de ce anume conțin ele. Interesantă mențiune critică în tratatul *De Tranquillitate*: o critică a bibliotecii din Alexandria, în care se spune că sutele de mii de cărți adunate în acea bibliotecă nu se aflau acolo decît pentru a satisface vanitatea regelui[22]. Altă serie de texte, peste care trec de asemenea foarte repede, sînt recomandările făcute discipolului din primele *Scrisori către Lucilius*[23]: nu trebuie să citim prea mult, nu trebuie să căutăm să ne înmulțim lecturile, nu este bine să ne împrăștiem curiozitatea. Să luăm doar cîteva cărți și să încercăm să le aprofundăm; iar din aceste cărți să nu reținem decît o serie de aforisme, exact de felul celor pe care Seneca însuși le caută foarte des la Epicur și pe care i le propune, scoțîndu-le întrucîtva din contextul și din cărțile în care se aflau, lui Lucilius ca subiecte de meditație. Această meditație, acest exercițiu al gîndirii asupra adevărului – asupra căruia va trebui să revin într-unul din cursuri[24] – nu se efectuează printr-un parcurs cultural care ar aborda cunoașterea în general. Ci, efectiv, conform unei foarte vechi tehnici grecești, pornind de la sentențe, pornind de la propoziții care reprezintă în același timp enunțarea unui adevăr și impunerea unei prescripții, în același timp afirmație și prescripție. Acesta este elementul adecvat reflecției filosofice, nu un cîmp cultural care ar trebui parcurs printr-o întreagă cunoaștere. A treia serie de texte: cele referitoare la critica învățămîntului, învățămînt inutil și dăunător, specific pedagogiei tradiționale. Texte privitoare totodată la locul pe care se cuvine să îl ocupe diferitele cunoștințe în *cursus*-ul unui învățămînt destinat

* Se aude doar: „...separă oare stoicismul cunoștințele utile de cunoștințele inutile?"

copiilor, sau în acela al învățăturii ce se transmite sub titulatura de filosofie. Iar în marea Scrisoare a LXXXVIII-a[25] avem toate considerațiile, toate analizele despre artele liberale și caracterul incert și inutil sau, oricum, pur instrumental, al cunoștințelor oferite de artele liberale. Avem deci toată această serie de texte, dar nu la ele aș vrea să mă refer.

Aș vrea să mă opresc tocmai asupra textului în care Seneca recurge la acea cunoaștere enciclopedică a lumii căreia întotdeauna stoicismul i-a acordat o valoare sigură, o valoare pozitivă, afirmînd totodată că trebuie să ne îndreptăm privirile asupra noastră înșine. Acest text este, bineînțeles, *Naturales quaestiones*, acel text relativ lung și important pe care Seneca l-a scris în momentul cînd s-a retras din viața publică, deci după anii 60[26]. El a scris așadar acest text după ce s-a retras, într-un moment cînd, pe de o parte, îi adresează în mod regulat lui Lucilius un număr foarte mare de scrisori de direcție, direcție spirituală și individuală. El scrie aceste *Naturales quaestiones* în același timp în care-i scrie lui Lucilius, dar îi trimite și aceste texte, iar o serie dintre cărțile care alcătuiesc *Naturales quaestiones* sînt însoțite de scrisori către Lucilius, care le slujesc drept prefețe. Și totodată, în aceeași epocă, el mai scrie și niște *Epistulae morales*[27]. Pe de altă parte, știți foarte bine că aceste *Naturales quaestiones* reprezintă un fel de imensă parcurgere a lumii care traversează cerul și pămîntul, îmbrățișînd traiectoria planetelor și geografia fluviilor, explicația focului, a fenomenelor cerești etc. Și toate acestea, de altfel, într-o organizare ce reconstituie un fel de mișcare descendentă și re-ascendentă: Cartea întîi tratează despre cer; a doua despre aer; a treia și a patra despre fluvii și ape; a cincea despre vînt; a șasea despre pămînt; iar a șaptea, începînd re-ascensiunea, despre fenomenele cerești. Or, în această mare carte dedicată problemelor naturii, care reprezintă așadar o parcurgere a lumii, există cel puțin două momente cînd Seneca se întreabă de ce trebuie să scrie astfel despre aceste subiecte, pînă la urmă atît de îndepărtate de noi. Aceste două texte sînt tocmai niște scrisori de însoțire, niște scrisori către Lucilius. Este vorba de prefața la Cartea I din *Naturales quaestiones*, care servește drept prefață generală a întregii lucrări, și de un alt text aidoma, care constituie un fel de prefață la partea a III-a, aflîndu-se așadar aproximativ la mijlocul textului. Mai există și alte scrisori-prefață – la Cartea a IV-a, de pildă, despre lingușire – dar acestea pot fi lăsate, pentru moment, deoparte. Aș vrea să mă refer la aceste două scrisori însoțitoare: scrisoarea care introduce partea I și scrisoarea care introduce partea a III-a. Și voi începe cu scrisoarea care introduce partea a III-a[28], pentru că aici Seneca pune încă o dată, pune și își pune, într-o oarecare măsură, lui însuși întrebarea: bine-bine, dar ce fac eu aici,

ce reprezintă pînă la urmă pentru mine, în stadiul la care am ajuns, să scriu o carte ca aceasta? – carte căreia îi definește cît se poate de exact, în două fraze, principiul, obiectivul: pentru el este într-adevăr vorba, spune Seneca, de *mundum circuire* (de a parcurge marele cerc al lumii); și, în al doilea rînd, de a-i căuta *causas secretaque* (cauzele și tainele). Parcurge lumea și îi pătrunde cauzele și secretele lăuntrice, iată ce face Seneca[29]. Or, se întreabă el, ce sens are acest demers? De ce face asta? Și aici – pornind de la această constatare: sînt pe cale să parcurg lumea, cercetîndu-i cauzele și secretele – începe o serie de considerații care, pentru comoditate, ar putea fi repartizate în patru mișcări.

Mai întîi, chestiunea vîrstei: M-am apucat să parcurg lumea, să-i cercetez cauzele și secretele, dar, spune Seneca, sînt *senex* (un bătrîn). Tema aceasta introduce, sau mai degrabă reintroduce, un anumit număr de teme și de probleme pe care le cunoaștem foarte bine, cum ar fi, de pildă, tema bătrîneții, a grabei și a traversării cît mai rapide cu putință a vieții, despre care v-am vorbit deja. Pentru Seneca – ca de altfel pentru stoici în general, dar Seneca acordă acestei teme o importanță cu totul specială –, trebuie să ne grăbim cît mai mult cu putință să ne încheiem viața[30]. Trebuie să ne grăbim să ajungem în punctul în care ea e completă. Completă nu însă pentru că și-ar atinge capătul cronologic extrem, ci pentru că a ajuns la plenitudine. Trebuie să ne traversăm viața cît mai rapid, dintr-o răsuflare, fără a încerca nici măcar s-o împărțim în faze distincte, cu moduri distincte de existență. Trebuie să ne parcurgem viața cît mai repede, dintr-o dată, pentru a atinge punctul ideal al bătrîneții ideale. Seneca reia aici această temă, accentuată de faptul că, efectiv, în momentul cînd scrie *Naturales quaestiones*, este un om bătrîn. Este deja bătrîn și a pierdut timp. Timp pe care l-a consacrat, spune el, unor *vana studia* (unor cercetări inutile, vane); timp pe care l-a pierdut de asemenea și din pricina faptului că a avut în viață foarte mulți ani *male exemptae* (prost folosiți, prost utilizați). De unde, spune el (dat fiind că sînt atît de bătrîn și că am pierdut atît timp), necesitatea unui *labor* (a unei munci, a unei lucrări)[31], lucrare ce trebuie efectuată cu atît mai multă *velocitas* (rapiditate)[32]. Or, în ce anume trebuie să constea această trudă pentru care el trebuie să se grăbească acum, din pricina vîrstei sale înaintate și a timpului deja pierdut? Trebuie, spune el, să mă ocup nu de un domeniu, de un patrimoniu care s-ar afla departe de stăpînul lui: trebuie să mă ocup de un domeniu aflat în imediată apropiere. El trebuie să mă rețină în totalitate. Și care este acest domeniu apropiat dacă nu tocmai eu însumi? Trebuie, spune el, ca „*sibi totus animus vacet*" (ca mintea întreagă să se ocupe, să-și vadă de ea). Expresia „*sibi vacare*" (a te ocupa în întregime de tine însuți, a te îndeletnici cu tine însuți) este

o expresie care mai poate fi întîlnită şi în alte texte ale lui Seneca, mai cu seamă în Scrisoarea a XVII-lea: *„si vis vacare animo"* (dacă vrei să te ocupi de al tău *animus*)[33]. Deci, să nu te mai ocupi de domenii îndepărtate, ci de domeniul cel mai apropiat. Iar acest domeniu eşti tu însuţi. Trebuie, spune Seneca, *„ad contemplationem sui saltem in ipso fugae impetu respiciat"* (să ne întoarcem privirea spre contemplarea de sine, în chiar mişcarea de fugă)[34]. Nu este însă vorba de fuga, de retragerea înţeleptului, ci de fuga vertiginoasă a timpului. În chiar această mişcare a timpului care ne poartă spre punctul final al vieţii noastre, noi trebuie aşadar să ne întoarcem privirea şi să ne luăm pe noi înşine ca obiect de contemplare. Deci totul arată că singurul obiect de care Seneca, la vîrsta lui, trebuie să se ocupe, în această fugă a timpului şi în această grabă, în această *velocitas* care îi este acum impusă, singurul domeniu pe care el trebuie să-l lucreze este el însuşi[35]. El însuşi, în sensul că el nu mai trebuie să se ocupe acum – de ce anume? De restul lucrurilor? Da, dacă vreţi. Dar ce se cuvine să înţelegem prin acest „rest"?

Aici începe cea de-a doua dezvoltare a textului. Ne-am putea aştepta ca, ajuns aici, în acest punct al raţionamentului său, Seneca să spună: Din moment ce nu trebuie să mă ocup decît de mine însumi şi nu de cine ştie ce domenii îndepărtate, de un patrimoniu îndepărtat, să lăsăm deoparte natura, fenomenele cereşti, astrele etc. Nici vorbă însă de aşa ceva. Nu asta spune Seneca. El spune: Ceea ce trebuie ocolit este cunoaşterea istorică. O cunoaştere istorică ce relatează ce anume? Istoria unor regi străini, a aventurilor, faptelor şi cuceririlor lor. Toate acestea nu reprezintă în fond decît istoria, transformată în laude, a regilor, o istorie a suferinţelor. Suferinţe la care este supus poporul sau suferinţe pe care popoarele înseşi le provoacă, nu contează, pînă la urmă numai despre aşa ceva este vorba în ceea ce ne transmit, sub aparentele veşminte glorioase ale istoriei regilor, cronicile pe care le citim. Şi Seneca atrage atenţia că, în loc să povestească pătimirile altora, aşa cum fac istoricii, ar fi de preferat să ne depăşim şi să ne învingem propriile noastre pasiuni[36]. În loc să cercetăm şi să ne interesăm de ceea ce s-a făcut, aşa cum procedează istoricii, trebuie să cercetăm *quid [faciendum]* (ce trebuie să facem) noi înşine[37]. În sfîrşit, în al treilea rînd, citind astfel de istorii, riscăm să socotim mare ceea ce nu este de fapt aşa şi să ne facem o părere greşită despre adevărata măreţie umană, să nu vedem măreţie umană decît în nişte victorii întotdeauna fragile şi într-un destin întotdeauna nesigur. Toată această diatribă la adresa istoriei face ecou la ceea ce găsim într-o mulţime de alte texte ale lui Seneca, în special în *Scrisori către Lucilius*, care datează din aceeaşi perioadă şi în care sînt frecvent puse în opoziţie prolixitatea cronicilor şi elogierea unor mari oameni pe care Seneca îi detesta în mod deosebit,

în speță Alexandru cel Mare; iar acestei prolixități a cronicilor el îi opunea așadar adevărata valoare a *exemplum*-ului istoric, *exemplum* istoric care nu caută ceea ne ce arată ca model în zona vieții regilor străini; un *exemplum* istoric este bun în măsura în care ne arată modele autohtone (romane, deci) și în măsura în care pune în lumină adevăratele trăsături specifice ale măreției, care, departe de a fi formele vizibile ale strălucirii și ale puterii, sînt tocmai formele individuale ale stăpînirii de sine. Exemplul modestiei lui Cato; la fel, exemplul lui Scipio părăsind Roma pentru a-i asigura orașului libertatea, retrăgîndu-se modest într-o casă de la țară, fără nici o pompă etc.[38] În această critică a istoriei și a cronicii marilor evenimente și a marilor oameni avem, prin urmare, culmea, exemplul, tipul de cunoaștere pe care efectiv se cuvine să-l ocolim dacă vrem să ne ocupăm cu adevărat de noi înșine. Observați, prin urmare, că nu cunoașterea naturii, ci această formă de cunoaștere istorică ce nu este o cunoaștere exemplară, această formă anume de cronică istorică trebuie așadar respinsă.

Astfel încît cea de-a treia dezvoltare, cel de-al treilea moment al textului arată așa: Din moment ce istoria nu este în stare să ne învețe adevărata măreție, în ce anume va consta această adevărată măreție? Este ceea ce explică Seneca, tocmai acesta fiind, spune el, lucrul de care trebuie să ne interesăm. „Dar ce este mai măreț în existența umană? Nu faptul că omul a umplut mările cu corăbii, nici că a înfipt însemne pe țărmul Mării Roșii, nici că, din lipsă de spațiu pentru fărădelegile sale, a cutreierat oceanul în căutare de teritorii necunoscute, ci faptul că a văzut totul prin prisma spiritului său și – victorie mai de preț ca oricare alta – faptul că și-a reprimat viciile. Sînt nenumărați cei care au avut în stăpînire popoare ori cetăți; prea puțini însă și-au fost lor înșiși stăpîni. Ce este mai măreț? Capacitatea de a-ți înălța spiritul mai presus de amenințările și de promisiunile sorții; faptul că nimic nu ți se pare demn de speranță. De fapt, din tot ceea ce îți poate oferi soarta, ce anume merită să fie dorit? Ori de cîte ori din contemplarea naturii divine vei cădea la cele omenești, ți se va întuneca privirea exact ca acelora ai căror ochi, din plin soare, s-au îndreptat către umbra deasă. Ce este mai măreț? Capacitatea de a îndura cu inima ușoară nenorocirile; să accepți orice s-ar întîmpla, ca și cum așa ai fi vrut să se întîmple. Și de fapt chiar ar fi trebuit să vrei, dacă ai fi știut că toate evenimentele decurg dintr-o hotărîre a divinității; plînsul și gemetele sînt semne ale necredinței. Ce este mai măreț? Capacitatea de a-ți înălța spiritul deasupra lucrurilor care depind de hazard și de a nu-ți uita condiția umană, ca să știi, dacă vei fi fericit, că acest lucru nu va dura mult, iar dacă vei fi nefericit, că nu ești așa de nefericit dacă nu crezi că ești. Ce este mai măreț? Faptul de a-ți păstra răsuflarea [sufletul] pe buze;

acest fapt îl face liber pe om, nu din punctul de vedere legal al dreptului de cetăţenie, ci după legea naturii"[39]. În toată această enumerare – din care am omis unele paragrafe, dar asta n-are nici o importanţă – recunoaştem cu uşurinţă principiile binecunoscute. În primul rînd, este important să ne învingem viciile: este principiul stăpînirii de sine. În al doilea rînd, este important să ne menţinem fermi şi senini atunci cînd întîmpinăm o adversitate şi cînd norocul ne întoarce spatele. În al treilea rînd – am sărit acest paragraf, dar n-are nici o importanţă –, trebuie să luptăm împotriva plăcerii[40]. Este vorba, prin urmare, de cele trei forme de luptă tradiţională: luptă interioară care ne permite să ne îndreptăm viciile; luptă exterioară: să înfruntăm fie adversitatea, fie ispitele plăcerii. Măreţ, [în al patrulea rînd,] este să nu urmărim bunurile trecătoare, ci *bona mens*[41]. Adică să ne aflăm ţelul, fericirea şi binele ultim în noi înşine, în propria noastră minte, în calitatea propriului nostru suflet. Şi, în sfîrşit, în al cincilea rînd, important este să fim oricînd gata de a pleca, să avem permanent sufletul pe buze. După cele trei forme de luptă, observaţi aşadar definiţia ţelului final, care este *bona mens*, cu criteriul ei: criteriul după care ne putem da seama că am atins efectiv calitatea şi deplinătatea necesare în raportul cu noi înşine este acela că sîntem pregătiţi pentru moarte.

Ajunşi în acest punct al definirii a ce anume se cuvine să facem cînd sîntem bătrîni şi trebuie să ne grăbim să lucrăm pentru noi înşine şi asupra noastră înşine, ne-am putea întreba cum poate acest gen de consideraţii să fie compatibil cu toate analizele întreprinse în chiar interiorul unei lucrări precum *Naturales quaestiones*, cum poate genul acesta de consideraţii să se strecoare în mijlocul unei astfel de lucrări care tratează despre aer, apă, meteori etc.; şi cum reuşeşte Seneca să rezolve paradoxul pe care îl resimte de altfel şi-l enunţă el însuşi la începutul acestui text, atunci cînd spune: Ei bine, vreau să străbat lumea, vreau să smulg cauzele şi secretele acestei lumi, chiar dacă sînt bătrîn. Iată problema pe care aş dori s-o cercetez acum. Luăm deci două sau trei minute de pauză, după care, pornind de la acest fragment şi de la altele tot din Seneca, voi încerca să vă demonstrez că toate obiectivele moralităţii stoice tradiţionale nu numai că sînt compatibile, dar nici măcar nu pot fi atinse, nu pot fi realizate efectiv decît tocmai cu preţul cunoaşterii, al cunoaşterii naturii, care este totodată cunoaştere a totalităţii lumii. Nu poţi ajunge la tine însuţi decît dacă ai parcurs marele ciclu al lumii. Este tocmai ceea ce cred că se poate surprinde într-o serie de texte ale lui Seneca, despre care vă voi vorbi imediat.

Note

1. „Unul dintre voi, îndepărtîndu-se de obiectele exterioare, să-şi concentreze eforturile asupra propriei sale persoane (*tên proairesin epestraptai tên hautou*)" (Épictète, *Entretiens*, I, 4, 18, ed. cit., p. 19); „întoarceţi-vă în voi înşivă (*epistrepsate autoi eph' heautous*)" (*Entretiens*, III, 22, 39, p. 75); „...apoi, dacă vei reveni la tine însuţi (*epistrephês kata sauton*) şi vei cerceta cărei categorii îi aparţine evenimentul, îţi vei aminti imediat că el face parte «din categoria lucrurilor care sînt independente de noi»" (*id.*, 24, 106, p. 110).
2. „Oamenii caută pentru ei înşişi locuri retrase (*anakhôrêseis*), case la ţară, ţărmuri de mare şi munţi. Deseori, obişnuieşti să-ţi doreşti asemenea locuri. Preferinţa aceasta este de-a dreptul foarte comună din moment ce ţi se oferă prilejul să te închizi în tine însuţi (*eis heauton anakhôrein*) în orice clipă doreşti" (Marcus Aurelius, *Către sine*, Cartea a IV-a, 3, ed. cit., p. 103).
3. „Viciile îi împresoară [= pe oameni] de pretutindeni şi nu le îngăduie nici să se înalţe din nou, nici să-şi ridice ochii ca să pătrundă adevărul, ci îi ţin la fund, cufundaţi în pasiuni. Nu vor putea niciodată să se întoarcă la ei înşişi (*numquam illis recurrere ad se licet*)" (Seneca, *Despre viaţa scurtă*, II, 3, trad. Elena Lazăr, ed. cit., p. 43).
4. *Cf.* Seneca, Scrisoarea a XV-a, 15, către Lucilius.
5. „Trebuie de altfel să ne retragem foarte mult în noi înşine (*in se recedendum est*)" (Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, XVIII, 3, în *Dialogues*, t. IV, trad. R. Waltz, ed. cit., p. 103); „Ea [= virtutea] este la fel de mare, oricît s-ar retrage în sine (*in se recessit*), izgonită din toate părţile" (Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea a VIII-a, Scrisoarea a LXXIV-a, 29, ed. cit., p. 212).
6. „Pe cît putem totuşi, să evităm nu numai primejdiile, dar chiar şi neajunsurile. Să ne retragem în adăpost (*in tutum nos reducamus*), gîndindu-ne în vremea asta cum să scăpăm de tot ce ne înfricoşează" (*Scrisori către Lucilius*, Cartea a II-a, Scrisoarea a XIV-a, 3, p. 33).
7. Poate fi reamintit faptul că *kubernêtês*, cel însărcinat cu conducerea şi cu dirijarea navei, se traduce în latină prin *gubernator* (*cf.* articolul *gubernator/kubernêtês* din *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, s. dir. E. Saglio, t. II-2, Paris, Hachette, 1926, pp. 1673-1674). Pe de altă parte, comparaţia dintre arta medicală şi arta navigării este foarte frecventă la Platon (*cf. Alcibiade*, 125e-126a; *Gorgias*, 511d-512d; *Republica*, 332d-e, 341c-d, 360e, 389c şi 489b etc.). Dar abia într-un lung pasaj din *Omul politic* (297e-299c) se operează apropierea dintre arta medicală, navigare şi guvernarea politică (acelaşi dialog este studiat de Foucault, în cursul său de la Collège de France din 15 februarie 1978, pentru a se determina guvernamentalitatea cetăţii în opoziţie cu guvernamentalitatea pastorală). Textul de referinţă pentru această relaţionare dintre cîrmaci şi medic rămîne, cu toate acestea, *Vechea Medicină* a lui Hippocrate: „Li se întîmplă medicilor, pe cît se pare, acelaşi lucru ca şi cîrmacilor: atît timp cît conduc nava pe o mare liniştită, chiar dacă fac o greşeală, nu contează" (trad. A.-J. Festugière, ed. cit., p. 7). Urme

ale acestei analogii pot fi întîlnite pînă la Quintilian: „Căci și cîrmaciul dorește să ajungă în port cu nava neatinsă; dacă, totuși, e oprit de furtună, nu-și merită mai puțin numele de cîrmaci și va spune cunoscutele cuvinte «numai să țin drept cîrma»; medicul dorește însănătoșirea bolnavului; dacă, fie din cauza gravității bolii, fie din necumpătarea bolnavului sau din alte motive nu își atinge scopul, el, în caz că a tratat pacientul conform regulilor, nu s-a abătut de la rostul medicinei" (M. Fabius Quintilianus, *Arta oratorică*, Cartea a II-a, Capitolul XVII („Dacă retorica este o artă"), 24-25, trad. Maria Hotco, București, Ed. Minerva, colecția „Biblioteca pentru toți", 1974, vol. 1, pp. 203-204).

8. *Cf.*, pentru analiza rațiunii moderne de stat, cursurile de la Collège de France din 8 și 15 martie 1978; ca și *Dits et Écrits*, *op. cit.*, III, nº 255, pp. 720-721, și IV, nº 291, pp. 150-153.
9. *Cf.* cursul din 26 martie 1980 de la Collège de France, care studiază schema de subiectivare creștină, în care producerea adevărului de sine este legată de renunțarea individului la sine însuși: eu nu produc adevărul despre mine însumi decît pentru a putea să renunț la mine.
10. Despre tema vieții ca operă de artă (estetica existenței), *cf.* cursul din 17 martie, prima oră, și *infra*, nota 14 la acest curs.
11. *Cf.* declarațiile în același sens, în *Dits et Écrits*, IV, nº 326, p. 410.
12. Despre o analiză a puterii în termeni de strategie (opusă modelului juridic), *cf. Dits et Écrits*, III, nº 169, p. 33, și nº 218, pp. 418-428.
13. Despre critica concepției juridice despre putere, *cf.* textul clasic al lui Foucault în *Voința de a cunoaște* (1976), în *Istoria sexualității*, ed. cit., pp. 100-119; *„Trebuie să apărăm societatea". Cursuri ținute la Collège de France. 1975-1976* (1997), ed. cit., *passim*; *Dits et Écrits*, IV, nº 304, p. 214, și nº 306, p. 241.
14. Pentru o prezentare similară a operei sale (figura nebunului în *Istoria nebuniei* și cea a delincventului în *A supraveghea și a pedepsi*), rearticulată însă în jurul noțiunii de subiect, *cf. Dits et Écrits*, IV, nº 295, p. 170; nº 306, p. 227; nº 345, p. 633; nº 349, p. 657.
15. Despre gnostici, *cf.* cursul din 6 ianuarie, prima oră, și *supra*, nota 49 la acest curs.
16. Referitor la reluarea unor pasaje din Musonius Rufus în *Pedagogul* (II, 10) lui Clement din Alexandria, *cf.*, de exemplu, analiza lui Foucault din *Preocuparea de sine*, ed. cit., p. 422. Foucault citise cu mare atenție lucrarea clasică a lui M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 1957.
17. Despre dificultatea de a se vorbi de o „morală creștină", *cf.* începutul cursului din 6 ianuarie, prima oră.
18. Discipol disident al lui Zenon, Ariston din Chios nu se mulțumește doar să neglijeze logica (inutilă) și fizica (inaccesibilă), ci susține, în plus, un moralism radical constînd în afirmația că, în afara virtuții, toate sînt egale (postulatul indiferenței, care împiedică prescrierea îndatoririlor medii). Anumiți autori susțin că tocmai lectura lui a determinat convertirea lui Marcus Aurelius la filosofie. *Cf.* notița lui C. Guérard despre acest filosof în *Dictionnaire des philosophes antiques*, ed. cit., pp. 400-403.

19. „El [= Ariston] suprima și logica și fizica, spunînd că fizica depășește puterile noastre, iar logica nu ne privește; singurul lucru care ne interesează e etica" (Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Cartea a VII-a, 160, „Ariston", trad. C. Balmuș, ed. cit., p. 252; Seneca reia această prezentare în scrisorile a LXXXIX-a, 13, și a XCIV-a, 2, către Lucilius).
20. *Cf.* prezentarea lui Seneca: „Unii admit numai acea parte a filosofiei care dă învățături (*praecepta*) anumite pentru fiecare situație, fără a forma omul în totalitatea lui, ci sfătuind pe bărbat cum să se poarte față de soție, pe părinte cum să-și crească copiii, pe stăpîni cum să-și conducă sclavii. Ei resping celelalte părți, sub cuvînt că sînt oarecum străine de interesul nostru, ca și cum ar putea cineva să îndrume o parte a vieții fără să fi îmbrățișat mai întîi totalitatea ei. Stoicul Ariston, dimpotrivă, socotește fără valoare această parte a filosofiei, ca una care nu coboară mai adînc în inimă, cuprinzînd doar niște sfaturi băbești. El afirmă că principiile filosofiei (*decreta philosophiae*) și definirea binelui suprem dau cel mai bun rezultat..." (*Scrisori către Lucilius*, Cartea a XV-a, Scrisoarea a XCIV-a, 1-2, p. 334).
21. Opera medicului Galenus din Pergam (129-200) este impresionantă: numără zeci de mii de pagini și acoperă totalitatea științelor medicale din epoca sa. Foarte repede tradusă în arabă, ea se va impune, pînă în perioada Renașterii, ca un monument de neocolit. Mai putem de asemenea aminti, pentru secolul II, lucrările lui Elianus din Preneste (172-235), compilații de cunoștințe naturale și istorice (*Istorie variată*, *Caracteristica animalelor*). Ne vom aminti, în sfîrșit, în ceea ce privește limba latină, că marea *Istorie naturală* a lui Plinius datează din secolul I, ca și cărțile lui Celsius.
22. „Au ars la Alexandria 40 000 de cărți. Să laude cine vrea acest monument falnic al belșugului regal. Titus Livius îl numește aleasa capodoperă a rafinamentului regilor și a dragostei lor de cultură. N-a fost nici una, nici alta, ci mai degrabă un lux cu masca culturii; dar nici măcar atît, căci au fost adunate doar ca spectacol" (Seneca, *Despre liniștea sufletului*, IX, 5, ed. cit., p. 93).
23. Recomandările de lectură se găsesc mai cu seamă în Scrisoarea a II-a (*Scrisori către Lucilius*, Cartea I, pp. 4-5).
24. *Cf.* cursul din 27 februarie, ora a doua, și cursul din 3 martie, prima oră.
25. *Scrisori către Lucilius*, Cartea a XI-a, Scrisoarea a LXVIII-a (pp. 289-299).
26. În legătură cu datarea tratatului *Naturales quaestiones*, *cf.* cursul din 20 ianuarie, prima oră, și *supra*, nota 27 la acest curs.
27. În ultimele scrisori către Lucilius (CVI, 2; CVIII, 39; CIX, 17) se vorbește despre redactarea acestor *Moralis philosophiae libri*, ceea ce presupune o redactare situată în jurul anului 64.
28. Foucault se servește din nou aici de vechea ediție a textelor lui Seneca (*Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*, ed. cit., pp. 434-436). [Seneca, *Naturales quaestiones* / *Științele naturii în primul veac*, ed. cit., pp. 57-60.]
29. „Știu bine, preabunule Lucilius, ce uriașe sînt planurile pe care mi le-am pus în minte acum, la bătrînețe (*senex*), cînd am decis să fac înconjurul lumii, să scot la lumină principiile ascunse ale universului (*qui mundum circuire constitui, et causas secretaque ejus eruere*) și, mai mult, să le înfățișez celorlalți pentru a le cunoaște" (*id.*, p. 57).

30. *Cf.* cursul din 20 ianuarie, ora a doua.
31. „Cînd o să mai apuc oare să cuprind atîtea informații, să reunesc materiale atît de disparate, să cercetez în profunzime fenomene atît de tăinuite? Vîrsta înaintată m-ar putea face să renunț la aceste proiecte, punîndu-mi în fața ochilor lungul șir de ani petrecuți cu ocupații inutile (*objecit annos inter vana studia consumptos*). Cu atît mai mult trebuie atunci să ne grăbim și străduința să compenseze neajunsurile unei vieți scurse fără chibzuință (*damna aetatis male exemptae labor sarciat*)" (*Naturales quaestiones*, ed. cit., p. 57).
32. „Să procedăm așadar după pilda drumeților: cei care au plecat mai tîrziu compensează timpul pierdut prin rapiditate (*velocitate*)" (*ibid.*).
33. „Dacă vrei să te îngrijești de suflet (*vacare animo*), trebuie să fii sărac, sau asemenea unui sărac" (*Scrisori către Lucilius*, Cartea a II-a, Scrisoarea a XVII-a, 5, p. 43).
34. Ediția de la Les Belles Lettres nu reține această lecțiune, ci: „*ad contemplationem sui saltem in ipso fine respiciat*" (pasaj pe care Oltramare îl traduce astfel: „ca, în ultimele sale momente, [sufletul] să nu se mai intereseze decît de cercetarea a ceea ce este el însuși" – *Questions naturelles*, t. I, p. 113). [*Naturales quaestiones*/*Științele naturii în primul veac*, prefață la Cartea a III-a, 2, ed. cit., p. 57: „întregul spirit să se concentreze doar asupra lui însuși și, cel puțin în momentele ultime ale vieții, să-și întoarcă privirea în urmă pentru a se cerceta pe sine".]
35. „Noaptea să se adauge la zi, să fie date deoparte orice alte preocupări, să dispară grija proprietății, aflată oricum la mare distanță de stăpînul ei, întregul spirit să se concentreze doar asupra lui însuși și, cel puțin în momentele ultime ale vieții [cînd fuga timpului este mai rapidă], să-și întoarcă privirea în urmă pentru a se cerceta pe sine (*sibi totus animus vacet, et ad contemplationem sui saltem in ipso fugae impetu respiciat*)" (loc. cit. *supra*, nota 31).
36. „Nu e oare mai avantajos [mai înțelept] să-ți îndrepți propriile defecte decît să relatezi, pentru posteritate, neajunsurile altora?" (*id.*, p. 58).
37. „Nu este mai de folos să cercetezi ce trebuie făcut (*quid faciendum sit*) decît ce s-a realizat deja...?" (*ibid.*).
38. Cu privire la condamnarea cronicilor faptelor lui Alexandru și la elogierea așa-numitelor *exempla* ale lui Cato sau Scipio, *cf.* scrisorile XXIV, XXV, LXXXVI, XCIV, XCV, XCVIII și CIV ale lui Seneca către Lucilius. Seneca ni-l mai oferă pe Cato ca ideal de înțelepciune și în *Despre constanța înțeleptului*, VII, 1, și în *Despre providență*, II, 9.
39. *Naturales quaestiones*/*Științele naturii în primul veac*, prefață la Cartea a III-a, 10-16, ed. cit., pp. 58-59.
40. „Ce este mai măreț? Spiritul puternic și disprețuitor în fața nenorocirilor, care nu doar evită plăcerile vieții, ci le este de-a dreptul ostil; spiritul care nici nu este ispitit de primejdie, nici nu fuge dinaintea ei, care știe să nu aștepte voia ursitei, ci să acționeze și să se arate, atît în fața plăcerilor, cît și în fața primejdiilor, netemător și perfect calm, nelăsîndu-se atins nici de tumultul voluptăților, nici de lovitura ca de trăsnet a pericolelor" (*ibid.*, p. 59).
41. „Ce este mai măreț? Să nu accepți ca gîndurile rele să ți se strecoare în minte, să ridici spre cer mîini curate, să nu rîvnești la nici un bun

care, pentru a-ţi ajunge în posesie, ar trebui dat sau pierdut de cineva; să doreşti desăvîrşirea morală – pe care nu ai a o împărţi cu nici un rival. Cît priveşte celelalte bunuri, mult apreciate de muritori, chiar dacă întîmplarea ţi le-a adus în casă, să le priveşti ca şi cum în curînd vor pleca aşa cum au venit" (*ibid.*).

Cursul din 17 februarie 1982

Ora a doua

Sfîrşitul analizei prefeţei la Cartea a III-a din Naturales quaestiones *de Seneca. – Studierea prefeţei la Cartea I. – Mişcarea sufletului cunoscător la Seneca: descriere; caracterizare generală; efect retroactiv. – Concluzii: implicaţia esenţială dintre cunoaşterea de sine şi cunoaşterea lumii; efectul eliberator al cunoaşterii lumii; ireductibilitatea ei la modelul platonic. – Vederea plonjantă.*

Să ne întoarcem, aşadar, la prefaţa de la Cartea a III-a din *Naturales quaestiones*. Seneca face înconjurul lumii. Dar este bătrîn. Iar cînd eşti bătrîn trebuie să te ocupi de propriul tău domeniu. Or, a te ocupa de propriul tău domeniu cu siguranţă nu înseamnă a citi cronicile istoricilor ce povestesc faptele regilor. Ci mai curînd a-ţi învinge propriile pasiuni, a te ţine tare în faţa adversităţilor, a rezista tentaţiilor, a-ţi stabili ca obiectiv propriul suflet – şi a fi pregătit pentru moarte. Ajuns aici, cum leagă Seneca de acest obiectiv, astfel definit prin opoziţie faţă de cronicile istorice, posibilitatea şi necesitatea de a da ocol lumii? Ei bine, mi se pare că amorsarea întoarcerii la cunoaşterea naturii, asupra folosului căreia el îşi punea întrebări, se află în ultima frază pe care v-am citit-o: „Ce este mai măreţ? Faptul de a-ţi păstra răsuflarea pe buze; acest fapt îl face liber pe om, nu din punctul de vedere legal, al dreptului de cetăţenie, ci după legea naturii (*non e jure Quiritium liberum, sed e jure naturae*)"[1]. După legea naturii, sîntem liberi. Dar liberi la ce? În ce constă această libertate care ne este dată cînd vom fi practicat aşadar aceste felurite exerciţii, cînd vom fi purtat aceste lupte, ne vom fi fixat acest obiectiv, vom fi practicat meditaţia asupra morţii şi ne vom fi resemnat cu faptul că este inevitabilă şi se apropie? În ce anume constă această libertate astfel dobîndită? Ce înseamnă a fi liber? se întreabă Seneca. Şi răspunde: A fi liber înseamnă *effugere servitutem*[2]. Înseamnă a fugi de servitute, firește, dar servitute faţă de ce? *Servitutem sui*: servitutea faţă de tine însuţi. Afirmaţie, firește, considerabilă, dacă ne amintim tot ce spune stoicismul, tot ceea ce însuşi Seneca, de altfel, spune pretutindeni în alte locuri despre sine, despre acel sine

care trebuie eliberat de tot ce-l poate aservi, acel sine care trebuie protejat, care trebuie apărat, care trebuie respectat, căruia trebuie să-i închinăm un cult, pe care trebuie să-l onorăm: *therapeuein heauton* (a-ţi închina un cult ţie însuţi)[3]. Acest sine însuşi este ceea ce noi trebuie să ne stabilim ca obiectiv. O spune chiar el, de altfel, atunci cînd, ceva mai înainte în text, vorbeşte despre contemplarea de sine: trebuie să ne avem pe noi înşine în faţa propriilor noştri ochi, să nu ne părăsim nici o clipă din privire şi să ne subordonăm întreaga existenţă acestui sine pe care ni l-am stabilit nouă înşine drept obiectiv; acest sine, în fine, despre care Seneca ne spune atît de des că tocmai fiind în contact cu el, în apropierea lui, în prezenţa lui putem simţi cea mai mare desfătare, singura bucurie, singurul *gaudium* legitim, lipsit de fragilitate, neexpus nici unui pericol şi nici susceptibil de vreo oscilaţie[4]. Cum poate cineva prin urmare să spună în acelaşi timp că sinele trebuie onorat, urmat, păstrat permanent în faţa ochilor, că în preajma lui simţim voluptatea supremă, şi că totodată trebuie să ne eliberăm de el?

Or – şi aici textul lui Seneca este cît se poate de clar –, sclavia de sine, servitutea faţă de sine însuşi este definită tocmai ca lucrul împotriva căruia trebuie să luptăm. Dezvoltînd această propoziţie – a fi liber înseamnă a scăpa de aservirea de sine –, Seneca spune aşa: A fi propriul tău sclav (*sibi servire*) este cea mai gravă, cea mai grea (*gravissima*) dintre toate servituţile posibile. În al doilea rînd, este o servitute asiduă, permanentă, care apasă, altfel spus, asupra noastră fără întrerupere. Zi şi noapte, spune Seneca, fără intervale şi fără pauză (*intervallum*, *commeatus*). În al treilea rînd, este ineluctabilă. Iar prin „ineluctabilă" el nu spune, aşa cum veţi vedea, că nu poate fi depăşită. Spune că este, în orice caz, inevitabilă, că nimeni nu se poate feri de ea: plecăm întotdeauna de la ea. Şi totuşi, împotriva acestei servituţi, care este prin urmare atît de grea, atît de asiduă, atît de nemiloasă şi care ne este, oricum, impusă, se poate lupta. Este uşor să te scuturi de ea, spune Seneca, cu două condiţii. Cu condiţia, mai întîi, de a înceta să mai pretinzi multe de la tine însuţi. Ce înţelege el prin asta ne explică ceva mai departe: a pretinde multe de la tine însuţi înseamnă a te strădui foarte mult, a-ţi impune ţie însuţi multe eforturi şi multă trudă pentru, de pildă, a-ţi conduce afacerile, a-ţi exploata pămînturile, a-ţi lucra solul, a pleda în forum, a hărţui cu discursuri adunările politice etc.[5]. Înseamnă, pe scurt, a-ţi impune ţie însuţi întreaga serie de obligaţii ale unei vieţi active tradiţionale. Şi ne mai putem elibera, în al doilea rînd, de această servitute de sine dacă vom înceta să ne mai acordăm ceea ce ne atribuim de obicei ca răsplată, ca retribuţie şi recompensă pentru strădaniile noastre. „*Mercedem sibi referre*" (a urmări profitul), iată ce trebuie să încetăm a mai face dacă vrem să ne eliberăm de noi

înșine[6]. Observați prin urmare că, deși foarte pe scurt indicată în text, servitutea față de sine însuși este descrisă de Seneca sub forma unei serii de angajamente, de activități și de recompense: un fel de raport cu noi înșine se cuvine să ne eliberăm. Tocmai de acest tip de înșine un anumit număr de obligații și încercăm să obținem un anumit profit (profit financiar, profit al renumelui, profit al reputației, profit relativ la plăcerile corpului și ale vieții etc.). Ne trăim viețile în interiorul acestui sistem obligație-recompensă, al acestui sistem de îndatorare-activitate-plăcere. Și tocmai acesta este raportul cu noi înșine de care se impune să ne eliberăm. În consecință, eliberarea de acest raport cu noi înșine în ce va consta? Seneca afirmă aici principiul conform căruia a te elibera de acest tip de raport cu tine însuți – de acest sistem obligație-îndatorare, dacă vreți – nu va fi posibil decît prin cercetarea naturii. Și încheie toată această dezvoltare din prefața la Cartea a III-a din *Naturales quaestiones* spunînd: „*proderit nobis inspicere rerum naturam*" (pentru această eliberare ne va ajuta mult să privim, să cercetăm natura lucrurilor). În acest text, Seneca nu trece dincolo de afirmația că sinele de care trebuie să ne eliberăm este tocmai acest raport cu sine, și că tocmai studierea naturii ne permite această eliberare.

Tocmai aici, cred, ne putem întoarce la prefața de la Cartea I, peste care am sărit pentru a ajunge la acest pasaj care este mult mai aproape de întrebările personale ale lui Seneca: de ce, bătrîn fiind, se apucă de această cercetare? Or, în prefața la Cartea I avem, dimpotrivă, ceea ce am putea numi teoria generală și abstractă a studierii naturii ca operator al eliberării de sine, în sensul pe care l-am precizat mai sus. Această prefață începe cu marcarea unei distincții între două părți ale filosofiei, gest absolut conform cu alte texte ale lui Seneca. Există, spune el, două părți ale filosofiei: pe de o parte, cea care se ocupă, care se referă la, care-i privește pe oameni (*ad homines spectat*). Această parte a filosofiei arată *quid agendum in terris* (ce trebuie să facem pe pămînt). Și mai există apoi altă parte a filosofiei, care nu-i mai privește însă pe oameni, ci pe zei (*ad deos spectat*)[7]. Iar această parte a filosofiei ne spune *quid agatur in caelo* (ce se petrece în cer). Între aceste două părți ale filosofiei – cea care-i privește pe oameni, spunîndu-ne ce trebuie să facem, și cea care privește cerul, spunîndu-ne ce se petrece acolo –, ei bine, există, spune el, o foarte mare diferență. Diferența dintre prima și cea de-a doua filosofie este la fel de mare ca aceea dintre artele obișnuite (*artes*) și filosofia însăși. Ceea ce diferitele cunoștințe, ceea ce artele liberale, despre care vorbea în Scrisoarea a LXXXVIII-a[8], sînt față de filosofie este filosofia care privește spre oameni față de filosofia care privește spre zei. Între aceste două forme de filosofie observați că

există aşadar o distanţă în importanţă, în demnitate. Există apoi – şi acesta este alt punct care merită subliniat – şi o ordine de succesiune, care este de altfel aplicată de Seneca în alte texte ale sale: cînd citeşti seria scrisorilor către Lucilius, consideraţiile care privesc ordinea lumii şi natura în general apar, într-adevăr, după o foarte lungă serie de scrisori despre ce anume se cuvine să facem în acţiunile noastre de zi cu zi. Lucrul acesta mai este de asemenea cît se poate de simplu formulat în Scrisoarea a LXV-a, în care Seneca îi spune lui Lucilius că trebuie: „*primum se scrutari, deinde mundum*" (mai întîi să ne examinăm pe noi înşine şi abia apoi lumea)[9]. Ei bine, această succesiune între cele două forme de filosofie – cea referitoare la oameni şi cea referitoare la zei – este cerută de neîmplinirea celei dintîi în comparaţie cu cea de-a doua, precum şi de faptul că numai cea de-a doua (filosofia privitoare la zei) poate s-o completeze, s-o împlinească pe prima. Prima formă de filosofie – cea privitoare la oameni: „ce se cuvine să facem?" – ne permite, spune Seneca, să evităm greşelile. Ea aduce pe pămînt lumina care ne îngăduie să discernem căile ambigue ale vieţii. Cea de-a doua însă nu se mulţumeşte doar să se folosească, într-un anumit sens, de această lumină pentru a limpezi căile vieţii. Smulgîndu-ne din tenebre, ea ne conduce pînă la sursa acestei lumini: „*illo perducit, unde lucet*" (ne conduce pînă la locul de unde ne vine lumina). În această a doua formă de filosofie este aşadar vorba despre cu totul altceva, firește, decît despre o cunoaştere a regulilor de trai şi de comportare, şi chiar mai mult decît atît: despre cu totul altceva decît o simplă cunoaştere. Este vorba despre cum ne putem smulge din întunecimea lumii şi despre cum ne putem îndrepta (*perducere*) pînă la punctul de unde izvorăşte această lumină. Este deci vorba despre o mişcare reală a subiectului, despre o mişcare reală a sufletului care se înalţă în felul acesta deasupra lumii şi este smuls din bezna, din întunecimea ce caracterizează lumea aceasta, [...] dar care este efectiv o deplasare a subiectului însuşi. Ei bine, cred că această mişcare are – iar aici, voi schematiza, îmi cer scuze – patru caracteristici.

În primul rînd, această mişcare constituie o fugă, o smulgere din sine însuşi, smulgere care desăvîrşeşte şi completează desprinderea de defecte şi vicii. Seneca o spune în prefaţa la Cartea I din *Naturales quaestiones*: Ai fugit, spune el, de viciile sufletului – şi aici, în mod cît se poate de evident, Seneca se referă la celelalte scrisori ale sale către Lucilius, la toată acea operă de direcţie de conştiinţă pe care a înfăptuit-o, într-un punct şi într-un moment în care efectiv această luptă interioară împotriva viciilor şi defectelor era, pentru el, încheiată: abia în acest moment îi trimite el lui Lucilius tratatul *Naturales quaestiones*. Ai fugit, te-ai desprins de viciile sufletului, ai încetat să-ţi mai dichiseşti înfăţişarea şi limbajul, ai încetat să mai minţi,

să produci iluzii (întreaga teorie a linguşelii active şi pasive), ai renunţat la zgîrcenie, la desfrîu, la ambiţie etc. Dar, cu toate acestea, este ca şi cum n-ai fi făcut nimic: *„multa effugisti, te nondum"* (ai fugit, te-ai rupt de multe lucruri, dar nu şi de tine însuţi). Deci tocmai această fugă de sine însuşi, în sensul pe care vi l-am expus adineauri, o va putea asigura cunoaşterea naturii. În al doilea rînd, mişcarea care ne conduce pînă la punctul de unde izvorăşte lumina ne conduce de fapt la Zeu, dar nu sub forma unei pierderi de sine însuşi în Zeu ori a unei mişcări care s-ar aneantiza în Divinitate, ci sub o formă care ne îngăduie să ne regăsim, spune textul, *„in consortium Dei"*: într-un fel de co-naturalitate sau de co-funcţionalitate cu Divinitatea. Ceea ce vrea să spună că raţiunea umană şi raţiunea divină sînt de aceeaşi natură. Raţiunea umană are aceleaşi proprietăţi, acelaşi rol şi aceeaşi funcţie ca şi raţiunea divină. Ceea ce raţiunea divină este faţă de lume, raţiunea umană trebuie să fie faţă de omul însuşi. În al treilea rînd, prin această mişcare, aşadar, care ne conduce pînă la lumină, care ne smulge din noi înşine şi ne plasează în *consortium Dei*, noi ne înălţăm spre punctul cel mai înalt. Dar în acelaşi timp, în chiar momentul cînd sîntem astfel purtaţi deasupra lumii, deasupra universului în care ne găsim – sau, mai curînd: în momentul cînd sîntem purtaţi deasupra lucrurilor la nivelul cărora ne aflăm situaţi în această lume –, în acel moment putem, prin chiar acest fapt, să pătrundem în tainele cele mai lăuntrice ale naturii: *„in interiorem naturae sinum [venit]"* (sufletul ajunge în sînul cel mai lăuntric, cel mai intim al naturii)[10].

Să înţelegem cît mai exact – asupra acestui aspect voi reveni imediat – natura şi efectele acestei mişcări. Nu este vorba de o smulgere din această lume şi de accederea într-o altă lume. Nu este vorba de a ne desprinde de o realitate pentru a ajunge la ceva care ar fi o altă realitate. Nu este vorba de părăsirea unei lumi a aparenţelor pentru accederea, în sfîrşit, într-o sferă care ar fi aceea a adevărului. Este vorba de o mişcare a subiectului care se operează şi se efectuază în lume – mergînd efectiv spre punctul de unde izvorăşte lumina, dobîndind efectiv o formă care este însăşi forma raţiunii divine – şi care ne plasează, dat fiind că sîntem în *consortium Dei*, în vîrful, în punctul cel mai înalt (*altum*) al acestui univers. Dar noi nu părăsim acest univers şi această lume, şi în chiar momentul cînd ne aflăm în vîrful acestei lumi, prin chiar acest fapt interioritatea, tainele şi însuşi sînul naturii ni se deschid. În sfîrşit, şi prin chiar acest fapt, observaţi că această mişcare ce ne plasează în punctul cel mai înalt al lumii şi care, în acelaşi timp, ne deschide tainele naturii, ne va permite să aruncăm o privire de sus asupra pămîntului. În chiar momentul cînd, participînd la raţiunea divină, surprindem tainele naturii, putem să vedem totodată şi cît de puţin

reprezentăm noi înşine. Insist asupra acestor lucruri v-aţi dat seama de ce, voi reveni de altfel asupra lor foarte repede: vedeţi cît de departe ne aflăm, în ciuda anumitor analogii, de mişcarea platoniciană. În timp ce mişcarea platoniciană constă în a ne întoarce privirea de la această lume pentru a privi spre alta – chiar dacă sufletele (care vor fi gustat şi vor fi regăsit, prin reminiscenţă, realitatea pe care au văzut-o) sînt aduse – mai mult cu forţa decît de bunăvoie – spre această lume pentru a o guverna –, mişcarea stoică, aşa cum o defineşte Seneca, este de o cu totul altă natură. Este vorba de un fel de recul faţă de punctul în care ne găsim. Această eliberare ne dă posibilitatea ca, oarecum fără a ne părăsi vreo clipă din ochi pe noi înşine şi fără a scăpa din priviri lumea din care facem parte, să atingem regiunile cele mai înalte ale lumii. Ajungem pînă în punctul de unde însuşi Divinitatea vede lumea şi, fără ca vreo clipă să fi întors cu adevărat spatele acestei lumi, vedem lumea din care facem parte şi putem prin urmare să ne vedem pe noi înşine în această lume. Dar ce anume ne va permite această privire pe care o obţinem astfel, prin acest soi de mişcare de recul faţă de lume şi de înălţare pînă în vîrful lumii, de unde ni se deschid tainele naturii?

Ei bine, această privire ne va permite, pur şi simplu, să surprindem micimea şi caracterul factice, artificial, a tot ceea ce, pînă ce vom fi ajuns să ne eliberăm, ne păruse a fi binele însuşi. Bogăţii, plăceri, glorie: toate aceste evenimente pasagere îşi vor redobîndi adevărata lor dimensiune în momentul cînd, graţie acestei mişcări de recul, vom fi ajuns în punctul cel mai înalt, din care secretele întregii lumi se vor fi oferit privirii noastre. Abia după ce, spune Seneca, vom fi parcurs întreaga lume („*mundum totum circuire*": observaţi că regăsim exact expresia pe care v-am citit-o la începutul prefeţei Cărţii a III-a[11]), abia după ce vom fi dat ocol întregii lumi, după ce vom fi străbătut întregul ei circuit, cînd vom fi ajuns să privim de sus cercul pămînturilor („*terrarum orbem super ne despiciens*"), abia în acel moment vom putea să dispreţuim toate falsele splendori produse de om (tavanele din fildeş, pădurile preschimbate în grădini, fluviile abătute de la matcă etc.[12]). Din acelaşi punct de vedere se cuvine să privim – textul n-o spune, dar observaţi că cele două prefeţe îşi răspund una alteia – şi faimoasele glorii istorice de la care spunea Seneca, în textul pe care vi l-am citat adineauri[13], că trebuie să ne abatem privirea. Nu ele sînt importante, pentru că, la o nouă privire din acel punct în care am ajuns după ce vom fi parcurs întregul cerc al naturii, vedem cît de puţin contează şi durează ele cu adevărat. Iar noua poziţie, dobîndită după ce-am ajuns în acel punct, ne permite nu numai să îndepărtăm, să descalificăm toate falsele valori, toate falsele relaţii în care ne aflam pînă atunci prinşi, ci şi să luăm măsura exactă a ceea ce reprezentăm cu adevărat pe

acest pămînt, să apreciem măsura propriei noastre existenţe – a acestei existenţe care nu este decît un punct, un punct în spaţiu şi un punct în durată – şi a micimii noastre. Privite de sus, spune Seneca, ce mai sînt pentru noi armatele, dacă le vedem după ce vom fi străbătut marele ciclu al lumii? Toate armatele lumii nu sînt mai mult decît nişte furnici. La fel, într-adevăr, ca furnicile, ele se agită necontenit, dar înăuntrul un spaţiu extrem de restrîns. „Cît un punct", spune el, nu mai mult decît un punct „este lumea în care navigaţi"[14]. Ni se pare că am străbătut spaţii imense, dar de fapt am rămas într-un punct. Într-un punct purtăm războaie şi tot într-un punct, nu mai mult decît într-un punct, facem şi desfacem imperii. Vedeţi aşadar că această mare parcurgere a naturii nu ne va servi ca să ne extragem din lume: ci pentru a ne permite să ne reperăm pe noi înşine acolo unde ne găsim. Nicidecum în vreo lume ireală, într-o lume de umbre şi aparenţe, şi nu pentru a ne ajuta să ne desprindem de ceva care n-ar fi decît umbră, pentru ca apoi să putem accede într-o lume a luminii pure: ci pentru a măsura cît mai exact cu putinţă existenţa perfect reală care sîntem, dar care nu este decît o existenţă punctuală. Punctuală în spaţiu şi punctuală în timp. Ca să fim pentru noi înşine, în propriii noştri ochi, exact ceea ce sîntem, adică un punct, să ne punctualizăm în sistemul general al universului: în asta constă eliberarea pe care o operează cu adevărat privirea prin care îmbrăţişăm întregul sistem al lucrurilor din natură. Putem acum să tragem cîteva concluzii, dacă vreţi, despre rolul cunoaşterii naturii în cadrul preocupării de sine şi al cunoaşterii de sine.

În primul rînd, în această cunoaştere de sine nu avem de-a face cu ceva de felul unei alternative: fie cunoaştem natura, fie ne cunoaştem pe noi înşine. În realitate, nu ne putem cunoaşte aşa cum trebuie pe noi înşine decît, într-adevăr, dacă avem asupra naturii un punct de vedere, o cunoaştere, o ştiinţă amplă şi detaliată, care să ne permită să-i cunoaştem atît organizarea de ansamblu, cît şi detaliile. În timp ce rolul şi funcţia analizei epicureice, ale necesităţii epicureice de a cunoaşte fizica erau de a ne elibera de spaimele, de temerile şi de miturile care ne împovărează încă de la naştere, necesitatea stoică, nevoia, aici, a lui Seneca de a cunoaşte natura nu mai urmăreşte în primul rînd sau numai în primul rînd să împrăştie spaimele, deşi această dimensiune se păstrează şi ea. Este vorba, în această formă de cunoaştere, îndeosebi de a ne repera pe noi înşine acolo unde ne aflăm, în punctul în care ne găsim, adică de a ne reintroduce înăuntrul unei lumi în totalitate raţionale şi securizante, care este aceea a unei Providenţe divine; Providenţă divină care ne-a aşezat acolo unde sîntem, care prin urmare ne-a situat în interiorul unei înlănţuiri de cauze şi efecte particulare, necesare şi raţionale, pe care se cuvine să le acceptăm dacă vrem să ne eliberăm cu adevărat din această

înlănţuire sub singura formă posibilă, aceea a recunoaşterii necesităţii acestei înlănţuiri. Cunoaşterea de sine şi cunoaşterea naturii nu se găsesc deci una faţă de alta într-o poziţie de alternativă, ci sînt legate în mod absolut una de alta. Şi vă rog să mai observaţi de asemenea – este un alt aspect al acestei probleme a raporturilor – că în nici un caz cunoaşterea de sine nu este cunoaşterea a ceva de felul unei interiorităţi. Nu are nimic de-a face cu ceea ce ar putea fi analiza de sine, cu analiza propriilor noastre secrete (cu ceea ce creştinii vor numi mai tîrziu *arcana conscientiae*). Profunzimea sinelui, iluziile pe care ni le facem referitor la noi înşine, mişcările ascunse ale sufletului etc., vom vedea mai tîrziu că trebuie să le avem sub control. Dar ideea unei explorări, ideea că acestea ar putea constitui un domeniu de cunoştinţe specifice pe care trebuie, mai presus de orice, să-l cunoaştem şi să-l descîlcim – atît de mare poate fi puterea iluziei asupra noastră înşine, înlăuntrul nostru însuşi, ca urmare a ispitei –, toate acestea sînt total străine de analiza pe care o desfăşoară Seneca. Dimpotrivă, dacă „a te cunoaşte pe tine însuţi" este legat de cunoaşterea naturii, dacă, în această cercetare de sine, a cunoaşte natura şi a [te] cunoaşte pe tine însuţi sînt legate una de alta, e în măsura în care cunoaşterea naturii ne va dezvălui că nu sîntem nimic mai mult decît un punct, un punct a cărui interioritate nu pune, firește, nici un fel de problemă. Singura problemă care i se pune acestui punct este, tocmai, în acelaşi timp să se situeze acolo unde se află şi să accepte sistemul de raţionalitate care l-a inserat în acel punct al lumii. Acesta ar fi primul set de concluzii pe care doream să le formulez despre cunoaşterea de sine şi cunoaşterea naturii, despre legătura dintre ele şi despre faptul că această cunoaştere de sine nu se confundă absolut deloc, nici măcar nu se apropie cît de cît de ceea ce va fi, mai tîrziu, exegeza de sine a subiectului.

În al doilea rînd, am văzut că efectul cunoaşterii naturii, al acelei mari priviri de ansamblu care dă ocol lumii sau care, făcînd un pas înapoi faţă de punctul în care ne găsim, sfîrşeşte prin a percepe ansamblul naturii, este de a ne elibera. De ce are această cunoaştere a naturii darul de a ne elibera? Am văzut că, în această eliberare, nu este cîtuşi de puţin vorba de o smulgere din lumea aceasta, de o translare într-o altă lume, de o ruptură de această lume şi de renunţarea la ea. Altele sînt efectele ei esenţiale, două la număr. În primul rînd : obţinerea unui fel de tensiune maximă între sinele ca raţiune – şi deci, tocmai de aceea : raţiune universală, de aceeaşi natură ca şi raţiunea divină – şi sinele ca element individual, plasat ici şi colo în lume, într-un loc perfect restrîns şi delimitat. Acesta este primul efect al acestei cunoaşteri a naturii : stabilirea unei tensiuni maxime între sinele ca raţiune şi sinele ca punct. În al doilea rînd, cunoaşterea naturii este eliberatoare în măsura în care ne permite nu să

ne deturnăm de la noi înşine, să ne întoarcem privirea de la ceea ce sîntem, ci, dimpotrivă, s-o ajustăm cît mai bine şi să avem în permanenţă asupra noastră înşine o anumită vedere, să asigurăm o *contemplatio sui* al cărei obiect de contemplaţie va fi: noi înşine în interiorul lumii, noi înşine în calitatea noastră de existenţe legate de un întreg ansamblu de determinări şi de necesităţi a căror raţionalitate o înţelegem. Vedeţi prin urmare că „a nu ne pierde din vedere" şi „a da ocol cu privirea întregii lumi" sînt două activităţi absolut inseparabile, cu condiţia să fi existat în prealabil acea mişcare de recul, acea mişcare spirituală a subiectului stabilindu-şi un maximum de distanţă între el însuşi şi el însuşi, şi care face ca subiectul să ajungă, în punctul cel mai înalt al lumii, să devină *consortium Dei*: în imediata apropiere a Divinităţii, participînd la activitatea raţionalităţii divine. Mi se pare că toate acestea se află sintetizate perfect într-o frază din Scrisoarea a LXVI-a către Lucilius, unde se spune – este vorba despre foarte lunga şi deosebit de importanta descriere a ceea ce este sufletul virtuos – că sufletul virtuos este acel suflet „care se simte legat de întreg universul şi [care] cuprinde cu privirea tot ce se mişcă într-însul" (*„toti se inserens mundo et in omnis ejus actus contemplationem suam mittens"*). „Toate *actus*", am putea spune, la limită: toate actele şi procesele. Sufletul virtuos este prin urmare acel suflet care comunică cu întreg universul, care este atent să contemple tot ceea ce constituie evenimentele, actele şi procesele universului. Şi atunci el „se concentrează [se controlează; M.F.] în gîndurile şi [în] faptele lui" (*cogitationibus actionibusque intentus ex aequo*). Să te inserezi în lume, nu să te smulgi din ea, să explorezi tainele lumii în loc să-ţi întorci privirea spre secretele lăuntrice – în asta constă „virtutea" sufletească[15]. Dar prin chiar faptul că „se simte legat de întreg universul" şi „cuprinde cu privirea tot ce se mişcă într-însul", sufletul îşi poate controla propriile acţiuni, se poate „concentra în gîndurile şi faptele lui".

În sfîrşit, cea de-a treia concluzie pe care aş vrea s-o extrag ar fi următoarea: ne aflăm, după cum observaţi, foarte aproape totuşi de o mişcare pe care am putea s-o considerăm de tip platonic. Este evident că amintirile, referinţele şi chiar termenii lui Platon sînt foarte apropiaţi, sînt prezenţi efectiv în acest fragment din prefaţa Cărţii I din *Naturales quaestiones*. Texte de acelaşi tip mai pot fi găsite şi în alte pasaje din Seneca. Mă gîndesc, de pildă, la Scrisoarea a LXV-a, în care Seneca spune aşa: „Trupul este o povară şi o pedeapsă a sufletului: îl zdrobeşte sub apăsarea lui şi-l ţine înlănţuit, dacă nu vine în ajutor filosofia şi nu-i îngăduie să respire privind întocmirea lumii, înălţîndu-se de la cele pămînteşti la cele divine. Libertatea, scăparea lui este că se furişează uneori din închisoare şi că îşi capătă din nou puterile, bucurîndu-se de cer [se reface pe sine

bucurîndu-se de cer, prin intermediul cerului: *caelo reficitur*; M.F.]"[16] Iar această reminiscenţă este atît de clar platonică, chiar în ochii lui Seneca, încît el creează un fel de mică mitologie a cavernei. Spune Seneca: Aşa cum meşteşugarilor (care muncesc în prăvăliile lor întunecate, lipsite de lumina soarelui, pline de fum) le place să-şi părăsească prăvălia pentru a se plimba în aer liber, în plină lumină (*libera luce*), „tot astfel şi sufletul nostru, zăvorît în această cocioabă tristă şi întunecoasă, caută, oricînd poate, cerul deschis şi se odihneşte contemplînd întocmirea lumii [natura]"[17]. Ne aflăm prin urmare foarte aproape de nişte teme şi de o formă platonică. Am mai putea cita de asemenea şi textul tratatului *De Brevitate vitae*, care este cu mult anterior. Este vorba, aşa cum ştiţi, de un text pe care Seneca îl adresase viitorului său socru[18], care îndeplinea funcţia de *praefectus annonae*, trebuind deci să se ocupe de aprovizionarea cu grîu a Romei[19]. Şi Seneca îi spune: Compară totuşi o clipă ce înseamnă să fii nevoit să te ocupi cu grîul (cu preţurile acestuia, cu depozitarea lui, să veghezi să nu putrezească etc.) faţă de altă activitate, cum ar fi aceea de a încerca să afli ce este Divinitatea, în ce anume constă substanţa Zeului (*materia*), plăcerea lui (*voluptas*), condiţia şi forma sa. Compară ocupaţiile tale cu cele care constau în a cunoaşte organizarea universului, revoluţia astrelor. Nu vrei să părăseşti pămîntul (*relicto solo*) şi să-ţi întorci ochii minţii spre aceste lucruri (natura Divinităţii, organizarea universului, revoluţia astrelor etc.)?[20] Referinţele platoniciene sînt aici evidente. Mi se pare însă că prezenţa indubitabilă a acestor referinţe – asupra cărora, aşa cum vă spuneam adineauri, aş dori să revin pentru că sînt importante – nu trebuie să ne inducă în eroare. Mişcarea sufletului pe care Seneca o descrie prin intermediul imaginilor platonice este, după părerea mea, foarte diferită de ceea ce întîlnim la Platon şi ţine de o tramă, de o structură spirituală cu totul alta. În această mişcare a sufletului, pe care Seneca o descrie, într-adevăr, ca pe un fel de smulgere din lume, ca pe o trecere de la întuneric spre lumină etc., în primul rînd observaţi că nu există reminiscenţă, chiar dacă este adevărat că raţiunea se recunoaşte în Divinitate. Mai mult decît de o redescoperire a esenţei sufletului, este vorba aici de o parcurgere a lumii, de o cercetare a lucrurilor acestei lumi şi a cauzelor lor. Nu este aşadar cîtuşi de puţin vorba, pentru suflet, de a se replia în el însuşi, de a-şi pune întrebări despre el însuşi pentru a regăsi în sinea sa amintirea formelor pure pe care le va fi văzut odinioară. Ci, dimpotrivă, de a vedea în prezent lucrurile lumii, de a le sesiza în prezent detaliile şi organizarea. Este vorba de a înţelege acum, în prezent, prin intermediul unei cercetări efective, care este raţionalitatea lumii, pentru ca, în acel moment, a putea recunoaşte că raţiunea care a prezidat la întocmirea lumii, şi care este însăşi raţiunea divină, este de acelaşi tip cu propria noastră raţiune, cea care ne permite s-o

cunoaștem. Despre o astfel de descoperire a co-naturalității și a co-funcționalității dintre rațiunea umană și rațiunea divină este, așadar, vorba, descoperire care se face, încă o dată, nu sub forma reminiscenței sufletului oglindindu-se pe el însuși, ci prin mișcarea curiozității spiritului care străbate ordinea lumii: prima diferență. Cea de-a doua diferență față de mișcarea platonică constă, așa cum puteți observa, în faptul că aici nu avem de-a face absolut deloc cu o trecere spre altă lume. Lumea la care accedem prin mișcarea pe care o descrie Seneca este tot lumea în care ne aflăm. Și tot jocul, întreaga miză chiar a acestei mișcări constă tocmai în a nu pierde nici o clipă din vedere vreunul dintre elementele ce caracterizează lumea în care ne aflăm, și mai cu seamă pe cele ce caracterizează propria noastră situație, în chiar locul în care ne aflăm. Acest lucru nu trebuie nici o clipă pierdut din vedere. Ne îndepărtăm de el dînd, întrucîtva, înapoi. Și dînd înapoi, vedem lărgindu-se contextul înăuntrul căruia ne aflăm plasați, și percepem lumea așa cum e, lumea în care ne găsim. Nu este așadar vorba de o trecere spre o altă lume. Nu avem de-a face cu mișcarea prin care ne-am abate privirea de la lumea de față pentru a o aținti în altă parte. Ci cu o mișcare prin care, fără a pierde vreo clipă din vedere nici lumea aceasta, nici pe noi înșine, care ne aflăm prinși în ea, și nici ceea ce sîntem în interiorul acestei lumi, ne [este îngăduit] să sesizăm această lume în întregul ei. În sfîrșit, după cum puteți vedea, nu este cîtuși de puțin vorba, așa cum se întîmplă în *Phaidros*, de pildă, de a ne ridica privirile cît mai sus cu putință, spre ceva supra-terestru[21]. Observați că mișcarea desemnată aici nu este aceea a unui efort prin care, desprinzîndu-ne de lumea terestră, deturnîndu-ne privirea de la ea, am încerca să întrevedem altă realitate. Ci, mai curînd, de a ne plasa într-un asemenea punct, în același timp cît mai central și cît mai înalt cu putință, încît să putem vedea sub noi ordinea globală a lumii, ordine globală din care noi înșine facem parte. Altfel spus, mai curînd decît de o mișcare spirituală purtată spre înalt de elanul *erôs*-ului și al memoriei, este vorba ca, printr-un efort de un cu totul alt tip, care este cel al cunoașterii înseși a lumii, să ne plasăm pe noi înșine atît de sus încît din acel punct să putem vedea, dedesubtul nostru, lumea în întocmirea ei generală și extrem de puținul loc pe care îl ocupăm în interiorul ei, ca și puținul timp pe care urmează să-l petrecem în ea. Este vorba de o vedere plonjantă îndreptată spre noi înșine, nu de o privire ascendentă spre altceva decît lumea în care ne aflăm situați. Vedere plonjantă de sine însuși asupra noastră înșine, care înglobează lumea din care facem parte și care asigură astfel libertatea subiectului în chiar această lume.

Această temă a unei vederi plonjante asupra lumii, a unei mișcări spirituale care nu este cu nimic mai mult decît mișcarea prin care această vedere devine din ce în ce mai plonjantă – adică din ce în

ce mai cuprinzătoare, dat fiind că se înalţă din ce în ce mai sus –, această mişcare, aşa cum puteţi constata, este de alt tip decît mişcarea platoniciană. După părerea mea, ea defineşte una dintre formele fundamentale de experienţă spirituală pe care le-a cunoscut cultura occidentală. Această temă a vederii plonjante poate fi regăsită într-un anumit număr de texte stoice, şi în special la Seneca. Unul dintre aceste texte este, cred, primul pe care el l-a scris. Este vorba de *Consolaţie către Marcia*[22]. Aşa cum nu mă îndoiesc că ştiţi, consolînd-o pe Marcia de moartea unuia dintre copiii ei, Seneca foloseşte argumentele stoice tradiţionale, introducînd această experienţă, făcînd trimitere la posibilitatea unei priviri plonjante asupra lumii. Şi aici, o dată în plus, referinţa la Platon e implicită dar, cred eu, cît se poate de clară. Ne aflăm extrem de aproape de *Republica* şi de alegerea sufletelor atunci cînd, aşa cum ştiţi, oamenilor merituoşi li se oferă putinţa ca, atunci cînd vor intra într-o viaţă, să-şi aleagă tipul de existenţă pe care-l vor avea[23]. Există, în *Consolaţie către Marcia*, un pasaj destul de ciudat şi care face ecou la textul platonician, în care Seneca spune cam aşa: Ei bine, ascultă, imaginează-ţi că înainte de a intra în viaţă, înainte ca sufletul tău să fie trimis în această lume, ai avea posibilitatea de a vedea ce se va întîmpla. Observaţi că nu de posibilitatea de a alege este vorba aici, ci de dreptul de a vedea; de dreptul la o privire care va fi tocmai această privire plonjantă despre care tocmai vorbeam. În fond, Seneca îi sugerează Marciei să se imagineze pe sine însăşi înaintea intrării în viaţă, adică exact în poziţia pe care el i-o doreşte şi i-o prescrie înţeleptului la punctul de sosire al vieţii sale, altfel spus pe linia care desparte viaţa de moarte, cînd ne aflăm pe pragul existenţei. De data aceasta însă, pragul este cel de intrare, şi nu cel de ieşire, dar tipul de privire pe care Marcia este invitată să-l adopte este acelaşi cu cel pe care înţeleptul va trebui să-l aibă la capătul existenţei. Lumea se află în faţa sa. Şi ce se poate vedea în această lume, prin această vedere plonjantă asupra lumii? Ei bine, în primul rînd, spune Seneca, dacă pe pragul de intrare în viaţă ţi s-ar oferi posibilitatea de a vedea astfel, ai vedea „cetatea pe care o împărtăşesc zeii şi oamenii", ai vedea astrele, revoluţia lor regulată, Luna, planetele a căror mişcare guvernează soarta oamenilor. Ai admira „norii îngrămădiţi", „zborul pieziş al fulgerului şi bubuitul cerului". Apoi „privirile tale vor coborî spre pămînt", unde vor găsi încă multe alte lucruri şi alte minunăţii, şi vei putea să vezi atunci cîmpiile, vei putea să vezi munţii şi oraşele, vei putea să vezi oceanul, monştrii marini, navele care-l străbat. „Nu vei vedea nimic pe care îndrăzneala omenească să nu-l fi încercat, în acelaşi timp martoră şi harnic sprijin al acestor imense strădanii." Dar totodată, în această mare vedere plonjantă (dacă posibilitatea ei ţi-ar fi fost oferită în clipa naşterii), ai vedea că şi aici, în această lume, vor

exista „mii de molime ale trupului şi ale sufletului, războaie şi tîlhării, otrăviri şi naufragii, intemperii ale aerului şi boli, ca şi pierderea prematură a celor apropiaţi, şi moartea, blîndă poate, sau poate plină de dureri şi de suplicii. Chibzuieşte în sinea ta şi cîntăreşte bine ce vrei; căci o dată intrată în această viaţă plină de minunăţii, pe aici trebuie să ieşi. Ţie însăţi îţi revine obligaţia s-o accepţi cu condiţiile ei"[24]. Mi se pare un pasaj extrem de interesant. În primul rînd, pentru că întîlnim această temă, care se va dovedi atît de importantă în spiritualitatea occidentală, dar şi în arta occidentală, în pictură de pildă, a unei vederi plonjante asupra ansamblului lumii, temă care mi se pare în acelaşi timp specifică stoicismului şi asupra căreia Seneca, mai mult, după părerea mea, decît oricare alt stoic, a insistat în mod special. Vedeţi apoi că referinţa la Platon este cît se poate de clară, tipul de experienţă – sau, dacă vreţi, de mit – care este evocat aici fiind însă cu totul altul. Nu este vorba de posibilitatea, care ar fi oferită individului merituos, de a alege între diferitele tipuri de existenţă care îi sînt propuse. Ci, din contra, de a-i spune că nu există posibilitate de alegere şi că, prin această vedere plonjantă asupra lumii, el trebuie să înţeleagă că toate splendorile pe care le poate afla în cer, în astre, în meteori şi frumuseţea pămîntului, cîmpiile, marea, munţii, toate acestea sînt indisolubil legate de miile de molime trupeşti şi sufleteşti, ca şi de războaie, de tîlhării, de moarte, de suferinţe. I se arată lumea nu pentru ca el să poată alege, aşa cum sufletele lui Platon puteau să-şi aleagă soarta. I se arată lumea, dimpotrivă, tocmai pentru ca el să înţeleagă că nu are de ales şi că nimic nu poate fi ales dacă nu alegi tot restul, că nu există decît o singură lume, că aceasta este singura lume posibilă şi că sîntem legaţi de ea. Singurul lucru, singurul punct în care alegerea este posibilă e acesta: „Chibzuieşte în sinea ta şi cîntăreşte bine ce vrei; căci o dată intrat în această viaţă plină de minunăţii, pe aici trebuie să ieşi. Ţie însuţi îţi revine obligaţia s-o accepţi cu condiţiile ei". Singurul punct în care alegerea este posibilă nu este: ce viaţă vei alege, cu ce caracter te vei înzestra, vrei să fii bun său rău? Singura posibilitate de alegere care îi este oferită sufletului în clipa cînd, pe pragul vieţii, se pregăteşte să vină pe lume, este: chibzuieşte dacă vrei să intri sau să ieşi. Altfel spus: dacă vrei să trăieşti sau să nu trăieşti. Avem aici forma simetrică, şi într-un anumit sens anterioară, a ceea ce vom întîlni ca formă a înţelepciunii, tocmai atunci cînd aceasta va fi dobîndită, la capătul vieţii şi o dată viaţă încheiată. Abia o dată ce vom fi atins această împlinire ideală a vieţii, în momentul bătrîneţii ideale, abia atunci vom putea cu adevărat să chibzuim, să deliberăm dacă vrem sau nu să trăim, dacă vrem să ne curmăm viaţa sau să continuăm să trăim. Ceea ce ni se oferă aici este figura simetrică sinuciderii: Poţi să cîntăreşti, i se spune Marciei

în acest mit, ca să afli dacă vrei să trăieşti sau să nu trăieşti. Dar nu uita că dacă vrei să trăieşti, vei fi ales totalitatea acestei lumi, a acestei lumi care îţi e arătată acum privirilor, cu splendorile şi suferinţele ei. La fel înţeleptul, la capătul vieţii, cînd va fi ajuns să îmbrăţişeze cu privirea totalitatea lumii – înlănţuirea ei, durerile şi minunăţiile ei – în acel moment va fi liber să aleagă, să aleagă să moară sau să trăiască, graţie tocmai acestei vaste vederi plonjante pe care suirea pînă în vîrful lumii, în *consortium Dei*, i-o va fi oferit prin cercetarea naturii. Asta e. Mulţumesc.

Note

1. *Naturales quaestiones / Ştiinţele naturii în primul veac*, prefaţă la Cartea a III-a, 16, trad. Tudor Dinu, Vichi Eugenia Dumitru, Ştefania Ferchedău, Lavinia Cuţă, Iaşi, Ed. Polirom, 1999, p. 59. [Vezi şi varianta: „Ce contează cel mai mult? Să ai sufletul pe buze. Acest lucru te face liber, nu după legea cetăţenilor romani, ci după cea a naturii", trad. Nicolae Mircea Năstase, *Problemele naturii*, în Seneca, *Scrieri filosofice alese*, Bucureşti, Ed. Minerva, col. „Biblioteca pentru toţi", 1981, pp. 230-231 *(n. tr.)*].
2. „Pe de altă parte, este liber cel care scapă din propria sa sclavie (*liber autem est, qui servitutem effugit sui*)" (*ibid.*).
3. *Cf.* cursul din 20 ianuarie, prima oră.
4. „Mulţumirea înţeleptului este însă continuă (*sapientis vero contexitur gaudium*)" (Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea a VIII-a, Scrisoarea a LXXII-a, 4, ed. cit., p. 200); „Ajunge pe culmi numai acela care este conştient de ce se bucură (*qui scit, quo gaudeat*) [...]. În primul rînd, fă asta, dragă Lucilius: învaţă să te bucuri (*disce gaudere*)" (*id.*, Cartea a III-a, Scrisoarea a XXIII-a, 2-3, p. 60).
5. „De ce mă port ca un nebun? De ce gîfîi, asud, străbat neliniştit pămîntul şi piaţa publică? N-am nevoie de prea mult şi nici pentru multă vreme" (*Naturales quaestiones / Ştiinţele naturii în primul veac*, prefaţă la Cartea a III-a, 17, ed. cit., p. 59).
6. „Să-ţi fii sclav ţie însuţi constituie cea mai grea (*gravissima*) robie. Este însă uşor să te eliberezi din ea dacă vei înceta să-ţi pretinzi singur o mulţime de favoruri, dacă vei renunţa să-ţi urmăreşti interesul (*si desieris tibi referre mercedem*)..." (*ibid.*).
7. *Naturales quaestiones / Ştiinţele naturii în primul veac*, prefaţă la Cartea I, 1, ed. cit., p. 5.
8. *Cf.* analiza acestei scrisori în prima oră a cursului de faţă.
9. „...mă cercetez mai întîi pe mine şi apoi universul acesta (*et me prius scrutor, deinde hunc mundum*)" (Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea a VII-a, Scrisoarea a LXV-a, 15, p. 165).
10. „Pînă aici nu ai realizat nimic. Te-ai desprins de multe rele, nu însă şi de tine însuţi (*multa effugisti, te nondum*). Căci virtutea către care năzuim este măreaţă nu pentru faptul că absenţa răului ar fi o fericire în sine, ci fiindcă ea eliberează sufletul, îl pregăteşte pentru cunoaşterea

celor cereşti şi îl face vrednic să se împărtăşească de prezenţa divină (*dignumque efficit, qui in consortium Dei veniat*). Atunci şi-a desăvîrşit omul destinul său cînd, călcînd în picioare toate relele, tinde către înalt şi pătrunde adînc în sînul naturii (*petit altum, et in interiorem naturae sinum venit*)" (*Naturales quaestiones*/*Ştiinţele naturii în primul veac*, prefaţă la Cartea I, 6-7, ed. cit., p. 6).

11. Expresia exactă este aici de fapt „*mundum circumere*" (*ibid.*).
12. „Nu e cu putinţă să dispreţuiască porticurile şi tavanele lucind de fildeş, înainte de a face înconjurul lumii (*quam totum circumeat mundum*) şi de a-şi zice, privind de sus pămîntul minuscul (*terrarum orbem super ne despiciens, angustum*) şi acoperit în mare parte de ape, iar acolo unde se arată uscatul, pustiu şi îngheţat pînă departe..." (*ibid.*, prefaţă şi boschetele savant tăiate, şi cursurile de apă deviate prin palate, la Cartea I, 8, p. 6).
13. *Cf.* primele paragrafe din prefaţa la Cartea a III-a din *Naturales quaestiones*, analizate de Foucault la sfîrşitul primei ore a prezentului curs.
14. *Naturales quaestiones*/*Ştiinţele naturii în primul veac*, ed. cit., prefaţă la Cartea I, 11, p. 7.
15. „Sufletul care contemplă adevărul, care cunoaşte lucrurile de care trebuie să se ferească şi cele pe care trebuie să le dorească, care dă lucrurilor valoare nu după părere, ci după natura lor, care se simte legat de întreg universul şi cuprinde cu privirea tot ce se mişcă (*actus*) într-însul, care se concentrează în gîndurile şi faptele lui [...], un astfel de suflet este virtutea însăşi" (*Scrisori către Lucilius*, Cartea a VII-a, Scrisoarea a LXVI-a, 6, p. 168).
16. *Id.*, Scrisoarea a LXV-a, 16 (p. 165).
17. *Id.*, Scrisoarea a LXV-a, 17 (p. 165). Începutul pasajului sună aşa: „Aşa cum cel ce meştereşte la un lucru prea fin, care-i oboseşte ochii de-atîta sforţare sub o lumină proastă şi slabă, iese pe-afară şi se bucură de bogăţia luminii prin locuri pe unde lumea se plimbă în voie, tot astfel şi sufletul nostru..."
18. *De Brevitate vitae* îl are ca destinatar pe un oarecare Paulinus, fără îndoială rudă apropiată cu Pompeia Paulina, care era soţia lui Seneca.
19. Aşa-numita *praefectura annonae*, instituită de Augustus, presupunea supravegherea încasării impozitelor în natură, constituite din recolte de grîne.
20. „Tu crezi că e acelaşi lucru să ai grijă de tine, ca şi de grîu, fără să fii păgubit prin înşelătorie şi nepăsare. Trebuie să supraveghezi transportul şi aşezarea grîului în hambare şi apoi să vezi să nu se strice din pricina umezelii şi să fermenteze; mai trebuie să ai grijă ca măsura sau greutatea să fie exacte; în acelaşi timp, ar trebui să te apropii de acele studii sacre şi măreţe pentru a şti care este esenţa divinităţii, plăcerea ei (*quae materia sit dei, quae voluptas*), care este condiţia, forma ei; [...] Vrei să aştepţi să părăseşti pămîntul pentru a-ţi întoarce sufletul şi privirile către aceste frumuseţi? (*vis tu relicto solo mente ad ista respicere*)" (*Despre viaţa scurtă*, XIX, 1-2, trad. Elena Lazăr, ed. cit., p. 70).
21. Platon, *Phaidros*, 274d, trad. Gabriel Liiceanu, ed. cit., p. 405.
22. În *Sénèque ou la Conscience de l'Empire* (*op. cit.*, pp. 266-269), P. Grimal scrie că acest prim text a fost redactat între toamna sau iarna anului 39 şi primăvara anului 40.

23. Aluzie la mitul lui Er, care încheie *Republica* lui Platon (Partea a V-a, Cartea a X-a, 614a-620c), și mai ales la pasajul (618a-d) referitor la alegerea propusă a existențelor de trăit (Platon, *Republica*, trad. Andrei Cornea, ed. cit., vol. 2, pp. 369-385).
24. *Consolation à Marcia* (trad. E. Regnault), în *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*, ed. cit., § 18, pp. 115-116.

Cursul din 24 februarie 1982

Prima oră

Modalizarea spirituală a cunoaşterii la Marcus Aurelius: travaliul de analiză a reprezentărilor; a defini şi a descrie; a vedea şi a numi; a evalua şi a încerca; accesul la măreţia sufletească. – Exemple de exerciţii spirituale la Epictet. – Exegeza creştină şi analiza stoică a reprezentărilor. – Întoarcere la Marcus Aurelius: exerciţii de descompunere a obiectului în timp; exerciţii de analizare a obiectului în constituenţii săi materiali; exerciţii de descriere reductivă a obiectului. – Structura conceptuală a cunoaşterii spirituale. – Figura lui Faust.

[...] Problema pe care o pusesem data trecută era aşadar următoarea: ce loc ocupă, în cadrul temei şi al preceptului general al convertirii la sine, cunoaşterea lumii? Şi încercasem să vă arăt că, în cadrul acestei teme generale a convertirii la sine, preceptul particular „a-ţi întoarce privirea spre tine însuţi" nu condusese spre o descalificare a cunoaşterii lumii, după cum nu condusese nici spre o cunoaştere de sine înţeleasă ca investigare şi ca descifrare a interiorităţii, a lumii lăuntrice. Acest principiu („a-ţi întoarce privirea spre tine însuţi"), articulat pe dubla necesitate de convertire la sine însuşi şi de cunoaştere a lumii, condusese, în schimb, mai degrabă spre ceva ce-ar putea fi calificat drept o modalitate spirituală, drept o spiritualizare a cunoaşterii lumii. Încercasem să vă arăt, vă amintiţi desigur, cum se petrecea acest lucru la Seneca, cu acea figură extrem de caracteristică, apropiată, într-un anumit sens, de ceea ce întîlnim la Platon şi totuşi foarte diferită, cred, ca structură, ca dinamică şi ca finalitate: este vorba de figura subiectului care se trage înapoi, care se retrage pînă în punctul culminant al lumii, pînă în vîrful lumii, de unde i se deschide înaintea privirii o vedere plonjantă asupra lumii, vedere plonjantă care, pe de o parte, îl face să pătrundă taina cea mai intimă a naturii („*in interiorem naturae sinum venit*"[1]), şi care, pe de altă parte, îi permite, deopotrivă, să măsoare punctul infim al spaţiului pe care-l ocupă şi al clipei din timp care este el însuşi. Iată aşadar ce putem găsi, după părerea mea, la Seneca. Aş

vrea acum să studiem aceeași modalizare spirituală a cunoașterii într-un alt text, tot stoic, dar ceva mai tîrziu: cel al lui Marcus Aurelius.

În *Cugetările* lui Marcus Aurelius cred într-adevăr că întîlnim o figură a cunoașterii spirituale care este, într-un anumit sens, corelativă celei pe care o întîlnim la Seneca dar, în același timp, și opusă sau simetric opusă acesteia. Mi se pare într-adevăr că la Marcus Aurelius găsim o figură a cunoașterii spirituale care nu constă, pentru subiect, în a-și lua un recul față de locul în care se află situat în lume, pentru a cuprinde însăși această lume în globalitatea ei, lume în care se află el însuși plasat. Figura pe care o întîlnim la Marcus Aurelius constă mai degrabă în definirea unei anumite mișcări a subiectului care, plecînd din punctul în care se găsește în lume, se afundă în interiorul acestei lumi sau, oricum, se apleacă asupra acestei lumi, pînă în cele mai mici detalii ale ei, ca pentru a arunca o privire de miop asupra grăuntelui cel mai fin al lucrurilor. Această figură a subiectului aplecîndu-se asupra lăuntrului lucrurilor pentru a le sesiza grăuntele cel mai fin o întîlnim formulată în nenumărate pasaje din Marcus Aurelius. Una dintre cele mai simple, dintre cele mai schematice formulări se găsește în Cartea a VI-a: „Privește totdeauna în profunzimea lucrurilor (*esô blepe*). Să nu-ți scape din vedere nici calitatea sa specifică (*poiotês*), nici valoarea (*axia*) vreunei activități"[2]. Este vorba, pînă la urmă, dacă vreți, despre vederea infinitezimală a subiectului care se apleacă asupra lucrurilor. Tocmai această figură aș vrea s-o analizez astăzi, în prima oră. Și pentru aceasta mă voi opri asupra unui pasaj care este, după părerea mea, cel mai amănunțit cu privire la această procedură, la această figură spirituală a cunoașterii. Este un pasaj din Cartea a III-a. Am să vi-l citesc aproape în întregime. Mă voi folosi de traducerea Budé, care este o traducere veche despre care voi încerca să spun două, trei lucruri: „La preceptele expuse pînă acum, mai adaugă încă unul". Preceptul care trebuie adăugat celor deja expuse sună așa: „Fă o determinare [Budé: o definire], chiar o descriere a oricărei închipuiri (*phantasia*) care încearcă să se înfiripe [Budé: în minte]". Deci imaginea obiectului prin care acesta se înfățișează minții noastre trebuie definită și descrisă, „așa încît să-ți dai seama ce este în ea însăși, în goliciunea esenței sale, s-o privești în întregul său și separat sub toate aspectele, ca să-i poți spune numele, precum și denumirea elementelor din care a fost alcătuită și a celor în care urmează să se descompună. Căci, într-adevăr, nimic nu dă o asemenea măreție de spirit ca puterea de a pune la încercare, cu metodă și în lumina adevărului, fiecare lucru din cele ivite în viață, de a le privi întotdeauna atît de pătrunzător, încît să-ți dai seama ce loc ocupă fiecare în univers, ce fel de utilitate prezintă, ce valoare are pentru univers,

ce valoare desemnează pentru un om, locuitor al celei mai de frunte cetăți, față de care celelalte apar ca niște mărunte gospodării. Ai în vedere, totodată, ce obiect ți-a trezit interesul, din ce este alcătuit, întrebîndu-te, de asemenea, cît timp i se cuvine de la natură să dăinuiască lucrului care acum mi-a determinat o anumită reprezentare și de care virtute am nevoie față de el, ca de exemplu: de bunăvoință, de bărbăție, de sinceritate, de bună-credință, de împăcare cu mine însumi [Budé: de simplitate, de abstinență] sau de celelalte virtuți asemănătoare"[3]. Vom relua, cu voia dumneavoastră, pas cu pas acest fragment. Prima frază: „La preceptele expuse pînă acum, mai adaugă încă unul". Termenul grecesc este, de fapt, *parastêmata*. *Parastêma* nu înseamnă propriu-zis „precept". Nu este propriu-zis formularea a ceva ce trebuie făcut. *Parastêma* este ceva care se menține prezent, ceva care trebuie avut permanent în vedere, ceva pe care nu trebuie să-l pierdem nici o clipă din priviri: în același timp enunțare a unui adevăr fundamental și principiu de bază pentru conduită. [Întîlnim, prin urmare,] această articulare, sau mai curînd această non-disociere a unor lucruri pentru noi atît de diferite, precum principiul de adevăr și regula de conduită; o astfel de disociere, cum bine știți, nu există, sau nu există într-un mod sistematic, reglementat, constant în gîndirea greacă. *Parastêma* semnifică prin urmare un lucru, o serie de lucruri pe care trebuie să le avem permanent prezente în minte, pe care nu trebuie să le pierdem nici o clipă din vedere. Dar care sînt aceste *parastêmata* la care Marcus Aurelius face aluzie atunci cînd spune: „La *parastêmata* expuse pînă acum, mai adaugă încă unul"? Aceste *parastêmata* deja expuse sînt trei. Le găsim, firește, în paragrafele precedente. Unul se referă la ceea ce se cuvine să recunoaștem drept bine: ce anume e bine pentru subiect?[4] Al doilea *parastêma* se referă la libertatea noastră și la faptul că totul depinde de fapt, pentru noi, de propria noastră facultate de a emite opinii. Nimic nu poate elimina sau domina această facultate de a emite opinii. Sîntem întotdeauna liberi să opinăm așa cum vrem[5]. În al treilea rînd (al treilea *parastêma*), este vorba de faptul că nu există în fond, pentru subiect, decît o singură instanță [*instance*] a realității, iar această singură instanță de realitate existentă pentru subiect este clipa [*l'instant*] însăși: clipa infinit de scurtă care constituie prezentul, înainte de care nimic nu mai există și după care totul este încă incert[6]. Cele trei *parastêmata* sînt așadar următoarele: definiția binelui pentru subiect; definiția libertății pentru subiect; definiția realului pentru subiect. Acestor trei principii, paragraful 11 le va adăuga prin urmare încă unul. În fapt însă, principiul care vine să se adauge primelor trei nu este deloc de același ordin, de același nivel. Primele reprezentau trei principii, iar acum, în schimb, avem de-a face mai curînd cu o prescripție, cu o schemă, cu schema a ceva

reprezentînd un exercițiu: un exercițiu spiritual care va avea, tocmai, rolul și funcția, pe de o parte, de a menține permanent prezente în minte aceste lucruri pe care se cuvine să nu le scăpăm nici un moment din vedere – și anume: definiția binelui, definiția libertății și definiția realului – și, pe de altă parte, pe lîngă faptul că acest exercițiu trebuie să ni le reamintească și să ni le reactualizeze în permanență, el mai trebuie de asemenea să ne permită să le legăm laolaltă și să definim în felul acesta ceea ce, în funcție de libertatea subiectului, se cuvine să fie, prin această libertate, recunoscut ca bine în cadrul unicului element de realitate care ne e accesibil, și anume prezentul. Ei bine, tocmai acest obiectiv este vizat de acest ultim *parastêma* suplimentar care constituie de fapt un program de exerciții și nu doar un principiu ce se cuvine avut permanent în vedere. Ideea conform căreia, la Marcus Aurelius, multe dintre elementele textelor sale constituie schemele unor exerciții nu este o invenție a mea. N-aș fi putut s-o găsesc singur. Există în cartea lui Hadot dedicată exercițiilor spirituale în Antichitate un remarcabil capitol despre exercițiile spirituale la Marcus Aurelius[7]. Și, în tot cazul, aici, în acest paragraf, este absolut sigur că avem de-a face cu un exercițiu spiritual legat de niște principii pe care nu trebuie să le scăpăm nici un moment din vedere și pe care trebuie să le legăm laolaltă. Cum se va desfășura acest exercițiu și în ce anume constă el? Să-l parcurgem încă o dată, element cu element.

Primul moment: a defini și a descrie de fiecare dată obiectul a cărui imagine ne apare în minte. Expresia grecească pentru „a defini" este: *poieisthai horon*. *Horos* înseamnă delimitare, limită, graniță. *Poieisthai horon* înseamnă, dacă vreți, „a trasa granița". De fapt, expresia *poieisthai horon* are două semnificații. Mai întîi, o semnificație tehnică în ordinea filosofiei, a logicii și a gramaticii. Înseamnă pur și simplu: a postula, a da o definiție adecvată. În al doilea rînd, *poieisthai horon* mai are și o semnificație mai estompat tehnică, care ține mai curînd de vocabularul curent, dar care este totuși destul de precisă și care înseamnă: a fixa valoarea și prețul a ceva. În consecință, exercițiul spiritual trebuie să constea în a da definiții, în a da o definiție în termeni de logică sau în termeni de semantică; și, în același timp, în a stabili valoarea unui lucru. A defini și „a descrie". Expresia grecească pentru „a descrie" este: *hupographên poieisthai*. Și, firește, aici ca și în vocabularul filosofic și gramatical al epocii, *hupographê* se opune lui *horos*[8]. *Horos* este așadar definiția. *Hupographê* este descrierea, adică parcurgerea mai mult sau mai puțin amănunțită a conținutului intuitiv al formei și al elementelor componente ale lucrurilor. Exercițiul spiritual despre care se vorbește în acest paragraf va consta prin urmare în a da o definiție și o descriere – a ce? Pur și simplu, spune textul, a tot ceea ce ni se înfățișează în

faţa ochilor minţii. Obiectul a cărui imagine se înfăţişează în faţa ochilor minţii noastre, tot ceea ce ni se înfiripă în minte (*hupopiptontos*) trebuie să fie, într-un anumit sens, ţinut sub supraveghere şi trebuie să servească drept pretext, drept prilej, drept obiect unui travaliu de definire şi de descriere. Ideea că trebuie [să intervenim] în fluxul reprezentărilor aşa cum apar ele, aşa cum vin, aşa cum defilează ele prin minte, este o idee pe care o întîlnim frecvent în tematica experienţelor spirituale a Antichităţii. La stoici mai ales, ea revenea foarte des: a filtra fluxul reprezentării, a aborda reprezentarea aşa cum apare, aşa cum se prezintă ea cu ocazia gîndurilor ce se nasc spontan în procesul gîndirii, sau cu prilejul a tot ce poate pătrunde în cîmpul percepţiei, cu ocazia vieţii pe care o ducem, a întîlnirilor pe care le avem, a obiectelor pe care le vedem etc.; a surprinde prin urmare fluxul reprezentării şi a dirija asupra acestui flux spontan şi involuntar o atenţie voluntară, a cărei funcţie va fi de a determina conţinutul obiectiv al reprezentării[9]. Este o formulă interesantă şi care poate fi comparată, dat fiind că îngăduie o opoziţie simplă, clară şi, cred eu, fundamentală între ceea ce putem numi metoda intelectuală şi exerciţiul spiritual.

Exerciţiul spiritual – pe care-l putem găsi în Antichitate, pe care-l putem găsi de asemenea în Evul Mediu, firește, ca şi în Renaştere, apoi în secolul al XVII-lea, [şi ar trebui] să vedem dacă-l putem întîlni şi în secolul XX – constă tocmai în a lăsa firul şi fluxul reprezentărilor să curgă spontan. Mişcare liberă a reprezentării şi travaliu asupra acestei mişcări libere: în asta constă exerciţiul spiritual efectuat asupra reprezentării. Metoda intelectuală, din contra, va consta în a ne înarma cu o definiţie voluntară şi sistematică a legii de succesiune a reprezentărilor, şi în a nu le accepta pătrunderea în minte decît cu condiţia ca între ele să existe o legătură suficient de puternică, de constrîngătoare şi de necesară care să ne determine să trecem logic, în afara oricărui dubiu, fără nici o ezitare de la una la alta. Procedura carteziană ţine de domeniul metodei intelectuale[10]. Analiza aceasta însă, această atenţie îndreptată mai curînd spre fluxul reprezentării, ţine tipic de domeniul exerciţiului spiritual. Trecerea de la exerciţiul spiritual la metoda intelectuală este, firește, extrem de clară la Descartes. Şi cred că nu vom putea înţelege meticulozitatea cu care el îşi defineşte metoda intelectuală dacă vom omite faptul că ceea ce vizează el în mod negativ, elementul de care vrea să se deosebească şi să se despartă [sînt] tocmai aceste metode de exerciţiu spiritual care erau practicate curent în creştinism şi care derivau din exerciţiile spirituale ale Antichităţii, în special din cele ale stoicismului. Aceasta este aşadar tema generală a acestui exerciţiu: un flux de reprezentări asupra căruia se va exercita un travaliu de analiză, de definire şi de descriere.

Tema fiind deci stabilită, această „captare", dacă vreți, a reprezentării așa cum apare ea, pentru a-i putea sesiza conținutul obiectiv, se va dezvolta acum sub forma a două exerciții care sînt clar specificate și care-i vor conferi efectiv valoarea spirituală acestui travaliu pur intelectual. Aceste două exerciții, care se bifurcă pornind de la această temă generală, sînt ceea ce am putea numi meditația eidetică și meditația onomastică. Să vedem însă ce anume înțeleg eu prin acești doi termeni barbari. Marcus Aurelius spunea deci că trebuie să definim și să descriem obiectul a cărui imagine ni se prezintă în fața ochilor minții astfel încît să-l vedem în mod distinct – conform esenței lui, despuiat, pe de-a-ntregul, sub toate fațetele – și să-i pronunțăm în sinea noastră numele, ca și pe acela al tuturor elementelor din care a fost compus și în care se va descompune. Deci, mai întîi: „așa încît să-ți dai seama ce este în el însuși, în goliciunea esenței sale, să-l privești în întregul său și separat sub toate aspectele". Este deci vorba de a contempla obiectul așa cum este el în esența sa („*hopoion esti kat' ousian*"). Și tocmai ca o apoziție și ca un comentariu la această injoncțiune generală („a contempla obiectul așa cum este el în esența sa"), ca apoziție la această afirmație, trebuie subliniat acest lucru, se dezvoltă în continuare fraza, spunînd că trebuie să sesizăm obiectul așa cum este el reprezentat: *gumnon*, altfel spus gol, fără nimic în plus, dezbrăcat de tot ceea ce-ar putea să-l mascheze și să-l înconjoare; în al doilea rînd, *holon*, adică în întregul său; și, în al treilea rînd, „*di' holôn diêrêmenôs*": deosebindu-i elementele constituente. Și toată această mișcare – această privire asupra obiectului reprezentat, această privire care trebuie să-l facă să apară gol, denudat, în întregul său și în toate elementele lui componente – este ceea ce Marcus Aurelius numește *blepein*. Adică: a privi atent, a contempla cu atenție, a-ți fixa privirile pe, a face în așa fel ca nimic să nu scape privirii, nici din obiectul în singularitatea lui, desprins de orice adaus, în stare nudă, [nici] din întregul său și din elementele sale particulare. Și în timp ce desfășori acest travaliu, care este așadar de ordinul privirii, de ordinul contemplării lucrului, trebuie să pronunțăm în sinea noastră numele lucrului, ca și numele elementelor din care a fost el alcătuit și în care se va descompune. Iar aceasta este cea de-a doua ramură a exercițiului. A rosti în sinea ta, a-ți spune ție însuți (textul e explicit: „*legein par' heautô*") vrea să însemne nu doar a cunoaște, a-ți reaminti numele lucrului și pe cel al diferitelor elemente componente ale lucrului, ci a-ți spune ție însuți acest nume, a-l spune pentru tine însuți. Ceea ce înseamnă că tocmai de o enunțare, interioară, desigur, dar perfect explicită e vorba. Trebuie să numim, trebuie să ne vorbim nouă înșine, trebuie să ne spunem acest nume. Lucru absolut important în acest exercițiu, această formulare reală, chiar dacă interioară, a cuvîntului, a numelui, sau

mai degrabă a numelui lucrului și a numelor lucrurilor din care acest prim lucru este alcătuit. Iar acest exercițiu de verbalizare este, evident, deosebit de important pentru fixarea în minte a lucrului, a elementelor lui, și deci pentru reactualizarea, pornind de la aceste nume, a întregului sistem de valori despre care vom vorbi imediat. Trebuie prin urmare să formulăm numele lucrurilor, cu scopul de a le memora. În al doilea rînd, vă rog să observați că acest exercițiu de memorare a numelor trebuie să fie simultan, nemijlocit articulat la exercițiul de privire. Trebuie deopotrivă să vedem și să numim. Privirea și memoria trebuie să fie legate una de alta într-o unică mișcare a spiritului, care pe de o parte dirijează privirea spre lucruri, iar pe de alta reactivează în memorie denumirea acestor diferite lucruri. În al treilea rînd, se cuvine să remarcăm – referitor tot la acest exercițiu cu două fețe, la acest exercițiu desfășurat în dublă partidă – că, grație acestui dublu exercițiu, esența lucrului se va dezvălui, într-un anumit sens, pe de-a-ntregul. Și într-adevăr, grație privirii noi vedem lucrul însuși – în goliciunea lui, în întregul lui, în toate părțile lui –, dar numind lucrul însuși și numind totodată diferitele lui elemente componente, noi vedem, și textul o spune cît se poate de clar, din ce elemente se compune obiectul și în ce elemente se va descompune el. Aceasta ar fi, într-adevăr, cea de-a treia funcție a acestei dublări a privirii cu numirea. Prin acest exercițiu, putem să recunoaștem nu numai din ce anume este alcătuit actualmente lucrul, dar și care va fi viitorul lui, în ce anume se va descompune el, cînd, cum, în ce condiții se va desface el și se va dezagrega. Prin acest exercițiu, sesizăm așadar deplina complexitate a realității esențiale a obiectului și totodată fragilitatea existenței lui în timp. Cam atît în ceea ce privește analiza obiectului în realitatea sa.

Cea de-a doua fază a exercițiului va consta în a scruta acest obiect de data aceasta nu în realitatea sa așa cum ni se oferă ea – în realitatea alcătuirii lui, în realitatea complexității lui actuale și a fragilității lui temporale –, ci în a încerca să-i măsurăm valoarea. „Căci, într-adevăr, nimic nu dă o asemenea măreție de spirit ca puterea de a pune la încercare, cu metodă și în lumina adevărului, fiecare lucru din cele ivite în viață, de a le privi întotdeauna atît de pătrunzător, încît să-ți dai seama ce loc ocupă în univers fiecare, ce fel de utilitate prezintă, ce valoare are pentru univers, ce valoare desemnează pentru un om, locuitor al celei mai de frunte cetăți, față de care celelalte apar ca niște mărunte gospodării." În acest pasaj, Marcus Aurelius reamintește care anume trebuie să fie țelul acestui exercițiu analitic, al acestei meditații deopotrivă eidetice și onomastice. Țelul acestui exercițiu, a cărui atingere noi o vizăm practicîndu-l, este de a obține „măreția de spirit": „Căci, într-adevăr, nimic nu dă o asemenea măreție de spirit"; „a da măreție de spirit": de fapt,

textul traduce aici cuvîntul *megalophrosunê* (un fel de măreţie a spiritului). În realitate, ceea ce contează aici pentru Marcus Aurelius este starea în care subiectul ajunge să se recunoască pe sine ca independent de legăturile, de servituţile la care l-au putut supune propriile sale păreri şi, în urma acestor păreri, propriile-i pasiuni. A face spiritul măreţ înseamnă a-l elibera din toată această urzeală, din toată această ţesătură care îl înconjoară, care îl ţintuieşte, care îl delimitează, şi a-i permite în felul acesta să-şi afle adevărata natură şi totodată adevărata destinaţie, care este adecvarea la raţiunea generală a lumii. Prin acest exerciţiu, sufletul îşi regăseşte adevărata măreţie, măreţie care este aceea a principiului raţional ce organizează lumea. Libertatea care se traduce atît prin indiferenţă faţă de lucruri, cît şi prin seninătate faţă de toate evenimentele este tocmai măreţia pe care o asigură acest exerciţiu. Alte pasaje nu fac decît să confirme cît se poate de clar acest lucru. De pildă, în Cartea a XI-a, se spune că „În suflet se găseşte şi această putere, să-şi trăiască viaţa cît mai frumos cu putinţă, dacă nu acordă interes celor care, prin natura lor, sînt dezinteresate. Şi nu le va acorda atenţie [sufletul va fi *adiaphorêsei* : va fi indiferent; M.F.] dacă le va cerceta pe fiecare, atît analitic, cît şi în ansamblul lor [*diêrêmenôs kai holikôs*]"[11]. Ceea ce nu face decît să repete cuvînt cu cuvînt termenii pe care îi întîlnim aici: privind fiecare lucru în parte *diêrêmenôs* (analitic, parte cu parte) *kai holikôs* (şi în ansamblu), sufletul dobîndeşte indiferenţa, indiferenţa suverană care este aceea a liniştii şi a adecvării lui la raţiunea divină. Acesta este aşadar ţelul acestui exerciţiu.

Or, acest ţel este atins atunci cînd ne slujim de examinarea lucrului, aşa cum tocmai am descris-o, pentru – iar aici trebuie să ne raportăm la textul lui Marcus Aurelius – a-l pune la încercare. Cuvîntul folosit este: *elegkhein*[12]. Acest examen analitic (care surprinde lucrul în goliciunea sa, în ansamblul său şi în parţile lui componente) îi va asigura sufletului măreţia spre care acesta trebuie să tindă dacă va permite – ce anume? *Elegkhein*: să facă proba lucrului. Cuvîntul *elegkhein* are mai multe sensuri[13]. În practica filosofică, în vocabularul dialecticii, *elegkhein* înseamnă a respinge. În practica judiciară, *elegkhein* înseamnă a acuza, a aduce o acuzaţie cuiva. Iar în vocabularul curent, în vocabularul moralei curente, el înseamnă pur şi simplu: a face un reproş. Acest examen analitic va avea prin urmare valoare eliberatoare pentru suflet, îi va asigura sufletului adevăratele dimensiuni ale măreţiei dacă va avea funcţia de a trece obiectul, pe care ni-l reprezentăm şi pe care l-am surprins în realitatea lui obiectivă, graţie descrierii şi definiţiei – prin filtrul bănuielii, al acuzaţiei posibile, al reproşurilor morale, al refutaţiilor intelectuale care spulberă iluziile etc. Este vorba, în esenţă, de a testa

obiectul cu pricina. Iar această supunere la probă, această testare a obiectului în ce anume va consta? În a vedea, spune Marcus Aurelius, ce utilitate (*khreia*) are acest obiect şi pentru care univers, pentru care *kosmos* anume. Este aşadar vorba de a replasa obiectul – aşa cum îl vedem, aşa cum s-a profilat el în goliciunea sa, aşa cum a fost el surprins în ansamblul său şi aşa cum a fost analizat în părţile lui componente – înăuntrul *kosmos*-ului din care face parte, pentru a vedea cărei utilităţi îi serveşte acolo, ce loc ocupă şi ce funcţie îndeplineşte. Este tocmai ceea ce specifică Marcus Aurelius în restul frazei de la care am pornit. El [se întreabă] „ce valoare (*axia*)" are respectivul obiect pentru întreg; şi, în al doilea rînd: ce valoare are el pentru om, pentru om în calitatea lui de „locuitor al celei mai de frunte cetăţi, faţă de care celelalte apar ca nişte mărunte gospodării"[14]. Această frază oarecum enigmatică este, după părerea mea, uşor de explicat. Este aşadar vorba de a sesiza valoarea obiectului pentru *kosmos*, dar şi valoarea lui pentru om privit ca un cetăţean al lumii, altfel spus ca o fiinţă situată de către natură în ordinea naturală, în funcţie de Providenţa divină, înăuntrul acestui *kosmos*. Dacă vreţi: care este utilitatea acestui obiect pentru om în calitatea sa de cetăţean al lumii în general, dar şi în calitatea sa de cetăţean al unor „cetăţi anume" – şi prin aceasta trebuie să înţelegem nu numai oraşele, ci orice formă de comunitate, de apartenenţă socială etc., inclusiv familia –, cetăţi care sînt nişte case în marea cetate a lumii. Această incluziune binecunoscută, aşa cum ştiţi, pentru stoici, a diferitelor forme de comunitate socială în marea comunitate a speciei umane este invocată aici pentru a arăta că examinarea lucrului trebuie să aibă în vedere atît raportul acestui lucru cu omul în calitate sa de cetăţean, dar şi, în această măsură şi în cadrul general al acestei cetăţenii a lumii, să definească utilitatea obiectului pentru om în calitatea lui de cetăţean al unei ţări anume, de locuitor al unui oraş anume, de membru al unei anumite comunităţi, de tată de familie etc. Şi, graţie acestei raportări, se va putea determina care este virtutea de care subiectul are nevoie în legătură cu aceste lucruri. În momentul cînd aceste lucruri se înfăţişează spiritului şi cînd *phantasia* le oferă percepţiei subiectului, trebuie oare ca acesta să recurgă, faţă de aceste lucruri şi în funcţie de conţinutul reprezentării, la o virtute precum blîndeţea, la una precum curajul sau la una precum sinceritatea sau buna-credinţă ori *egkrateia* (stăpînirea de sine)? Iată aşadar ce tip de exerciţiu ne oferă aici Marcus Aurelius, şi din care el mai oferă exemple şi în alte locuri ale textului său.

Astfel de exerciţii mai pot fi întîlnite la mulţi alţi stoici, în forme mai mult sau mai puţin sistematizate, mai mult sau mai puţin dezvoltate. Ideea, de pildă, că fluxul reprezentării trebuie să fie supus unei supravegheri în acelaşi timp continue şi minuţioase, tema

aceasta am întîlnit-o deja frecvent dezvoltată la Epictet. Întîlnim la Epictet, în mai multe rînduri, scheme ale unor exerciţii de acest gen[15], sub două forme în special. Sub forma exerciţiului-plimbare[16]: Epictet recomandă, de pildă, ca din cînd în cînd să ieşim, să ne plimbăm, să ne uităm la ce se întîmplă în jurul nostru (să cercetăm lucrurile, oamenii, evenimentele etc.). Şi pornind de la toate aceste diferite reprezentări pe care lumea ni le oferă, noi ne exersăm. Ne exersăm pornind de la ele, definind pentru fiecare în parte în ce anume constă, în ce măsură poate să acţioneze asupra noastră, dacă depindem sau nu de ele, dacă ele depind sau nu de noi etc. Şi pe baza acestui examen al conţinutului reprezentării, [este vorba] de a defini atitudinea pe care-o vom adopta faţă de ele. Epictet mai propune de asemenea şi un exerciţiu pe l-am putea numi exerciţiul-memorie. Acesta constă în a rememora un eveniment – un eveniment istoric sau un eveniment care s-a petrecut mai mult sau mai puţin recent în propria noastră viaţă – şi apoi în a ne spune, referitor la el: dar pînă la urmă în ce anume consta acest eveniment? Care-i era natura? Ce formă de acţiune poate exercita un astfel de eveniment asupra mea? În ce măsură depind de el? Şi în ce măsură sînt liber în raport cu el? Ce judecată trebuie să formulez despre el şi ce atitudine se cuvine să adopt în privinţa lui? Exerciţiul pe care vi l-am descris, luîndu-l ca exemplu pe Marcus Aurelius, este prin urmare un exerciţiu frecvent, regulat în practica spiritualităţii antice, în special în cea stoică.

Acest tip de exerciţiu ştiţi foarte bine că-l vom regăsi, cu deosebită insistenţă, în mod extrem de constant, în spiritualitatea creştină. Există nenumărate exemple în literatura monastică din secolele IV şi V, la Cassianus îndeosebi. Mi se pare că anul trecut, sau acum doi ani, nu mai ştiu exact[17], începînd să studiez genul acesta de lucruri, v-am citat textele lui Cassianus: textul lui Cassianus despre moară, textul lui Cassianus despre tabla negustorului, poate unii dintre dumneavoastră îşi mai amintesc. Cassianus spune aşa: spiritul este ceva aflat necontenit în mişcare. Clipă de clipă, noi obiecte i se înfăţişează, noi imagini îi sînt oferite, şi nu putem să lăsăm toate aceste reprezentări să intre în el la întîmplare – ca într-o moară, am zice noi, nu Cassianus o spune – clipă de clipă trebuie să fim îndeajuns de vigilenţi pentru ca, în faţa acestui flux de reprezentări care ne asaltează, să decidem ce trebuie să facem, ce anume trebuie să acceptăm şi ce anume trebuie să respingem. La fel şi morarul, spune Cassianus, atunci cînd vede grăunţele trecîndu-i prin faţă, alege numai seminţele bune, nepermiţînd pătrunderea în moară a celor rele[18]. Sau negustorul, bancherul la care oamenii vin să schimbe monede pe alte monede, nici el nu acceptă orice monedă. O verifică şi o încearcă pe fiecare în parte, le cercetează pe cele care îi sînt

aduse şi nu le primeşte decît pe cele pe care le consideră valabile[19]. Şi într-un caz, şi în celălalt este vorba, aşa cum vedeţi, de o punere la încercare, de ceva de felul acelui *elegkhos* despre care vorbeam adineauri şi pe care Marcus Aurelius ne recomandă să-l practicăm clipă de clipă. Este vorba prin urmare, aşa cum puteţi observa, de o formă de exerciţiu, cred eu, destul de asemănătoare. Există un flux, obligatoriu mobil, variabil şi schimbător, al reprezentărilor: faţă de aceste reprezentări, noi trebuie să adoptăm o atitudine de supraveghere, o atitudine mofientă, încercînd, pe fiecare în parte, s-o verificăm şi s-o încercăm. Ceea ce-aş dori totuşi să subliniez este diferenţa pînă la urmă profundă care există între exerciţiul stoic de examinare a reprezentărilor, pe care-l întîlnim extrem de dezvoltat la Marcus Aurelius – dar pe care, încă o dată, îl aflăm în întreaga tradiţie stoică – cel puţin în cea tîrzie – în special la Epictet –, şi ceea ce vom întîlni ceva mai tîrziu la creştini, aparent sub aceeaşi formă a unui examen al reprezentărilor. La creştini, problema nu este cîtuşi de puţin aceea de a studia conţinutul obiectiv al reprezentării. Ceea ce se analizează, de către Cassianus şi de către toţi cei din care el se inspiră, şi de către cei pe care, la rîndul său, îi va inspira, este reprezentarea însăşi, reprezentarea în realitatea ei fizică. Pentru Cassianus, problema nu mai este de a cunoaşte natura obiectului care este reprezentat. Problema este de a cunoaşte gradul de puritate al reprezentării înseşi ca idee, ca imagine. Problema esenţială este de a şti dacă ideea conţine sau nu vreun dram de concupiscenţă, dacă este într-adevăr o reprezentare a lumii exterioare sau doar o simplă iluzie. Iar prin această problemă referitoare la natura, la materialitatea însăşi a acestei idei, chestiunea care de fapt se pune este aceea privitoare la origine. Ideea pe care o am în minte îmi vine de la Dumnezeu – şi atunci ea este obligatoriu pură? Sau de la Satana – şi, în acest caz, e necurată? Sau chiar, eventual: îmi vine ea de la mine însumi, şi în acest caz în ce măsură se poate spune că este pură şi în ce măsură se poate spune că este impură? Problemă, prin urmare, privitoare la puritatea reprezentării înseşi în natura ei de reprezentare; şi, în al doilea rînd, problema originii ei.

Or, în cazul lui Marcus Aurelius, observaţi că nici vorbă nu e de aşa ceva, în ciuda unei oarecare asemănări pe care o veţi vedea imediat. Pasajul pe care vi l-am citit ceva mai înainte continuă, într-adevăr, în felul următor. Marcus Aurelius spune: „Prin urmare [deci după ce a spus că, pentru fiecare reprezentare în parte, trebuie să cercetăm ce anume reprezintă, şi în consecinţă virtuţile pe care trebuie să le opunem sau pe care trebuie să le activăm în legătură cu fiecare reprezentare în parte; M.F.], trebuie să poţi spune despre fiecare [despre fiecare dintre obiectele care se oferă prin reprezentare; M.F.]: «Aceasta, de pildă, vine de la zei, cealaltă se datoreşte

urzelii sau depănării destinului, ori unui concurs de împrejurări sau întîmplării, aceea însă vine de la unul provenit din aceeaşi tulpină, de la o rubedenie, de la un concetăţean etc»"[20]. Observaţi aşadar că şi Marcus Aurelius pune problema originii. Dar nu pe aceea a originii reprezentării. El nu se întreabă dacă reprezentarea ca atare vine de la mine, dacă mi-a fost inspirată de Dumnezeu sau dacă mi-a fost şoptită de Satana. Problema originii aşa cum o pune el este problema originii lucrului reprezentat: aparţine lucrul reprezentat ordinii necesare a lumii? Îmi vine el direct de la Dumnezeu, de la Providenţă şi din bunăvoinţa ei pentru mine? Sau: îmi vine oare lucrul reprezentat de la cineva din anturajul meu şi care face parte din specia umană? Observaţi prin urmare că esenţa analizei practicate de stoici, reprezentate aici de Marcus Aurelius, se referă la analiza conţinutului reprezentativ, în timp ce esenţa meditaţiei şi a exerciţiului spiritual creştin se va referi la originea şi la natura gîndirii înseşi. Întrebarea pe care o pune Marcus Aurelius se adresează lumii exterioare; întrebarea pe care o va pune Cassianus se adresează gîndirii înseşi, naturii sale, interiorităţii sale. În primul caz va fi vorba încă o dată şi întotdeauna de cunoaşterea lumii exterioare: la Marcus Aurelius şi la stoici, în general, este întotdeauna vorba de cunoaşterea lumii. În cazul lui Cassianus şi al celorlalţi, în schimb, va fi vorba de o descifrare a interiorităţii, de o exegeză a subiectului prin el însuşi. În *Cugetările* lui Marcus Aurelius pot fi întîlnite o serie întreagă de exerciţii de acest tip. Acelaşi principiu mai poate fi găsit formulat şi în Cartea a XII-a a *Cugetărilor*[21], sau în Cartea a VIII-a, paragrafele 11[22] şi 13[23] etc.

Trec peste toate aceste pasaje. Aş vrea acum să văd în ce fel este aplicat efectiv acest principiu general al examenului conţinutului reprezentativ de către Marcus Aurelius într-o serie de exerciţii care au, toate, o funcţie morală precisă şi aparte [...*]. Mai întîi, exerciţiile de descompunere a obiectului în timp; în al doilea rînd, exerciţiile de descompunere a obiectului în elementele sale constitutive; în sfîrşit, exerciţiile de descriere reductivă, descalificantă. Mai întîi aşadar, exerciţiile de descompunere în timp. Un exemplu extrem de grăitor al acestui tip de exerciţii poate fi întîlnit în [Cartea a XI-a]. În acest pasaj este vorba despre note muzicale, sau despre mişcări de dans, sau despre mişcări de *pankration*, acel tip de gimnastică mai mult sau mai puţin dansată[24]. Iar exerciţiul pe care-l propune Marcus Aurelius e următorul. Spune el: Atunci cînd ascultaţi muzică, nişte cîntece melodioase, nişte cîntece fermecătoare, atunci cînd vedeţi un dans graţios sau nişte mişcări de *pankration*, ei bine,

* Nu se aude decît: „...exerciţiul general pe care tocmai vi l-am oferit ca exemplu".

încercați să nu le mai vedeți în ansamblu, ci străduiți-vă să le acordați, în măsura posibilului, o atenție discontinuă și analitică, în așa fel încît să puteți izola în percepția voastră fiecare notă în parte și fiecare mișcare în parte[25]. Dar de ce trebuie făcut acest exercițiu? De ce trebuie să încercăm să ne smulgem din mișcarea de ansamblu a dansului sau a muzicii, pentru a-i abstrage, pentru a-i izola fiecare element cît mai particular cu putință, pentru a surprinde realitatea clipei în ce poate avea ea absolut singular? Înțelesul acestui exercițiu ne este oferit la începutul și la sfîrșitul pasajului respectiv, unde Marcus Aurelius spune așa: „Cu siguranță vei gusta mai puțin o melodie chiar fermecătoare, un dans sau o demonstrație de gimnastică, cînd vei etc.". Și oferă sfaturile pe care tocmai vi le-am [citat]. Iar la sfîrșit, el reia aceeași idee și aceeași temă. După ce-a explicat această regulă a percepției discontinue, el spune: „Într-un cuvînt, amintește-ți că, în afară de virtute și de cele care aparțin și se raportează la virtute, în toate celelalte trebuie să pătrunzi analitic [prin analiză: *diairesis*; M.F.], parte cu parte, ca să ajungi astfel, printr-o cercetare riguroasă, să le disprețuiești"[26]. Cuvîntul folosit la începutul și la sfîrșitul pasajului (tradus prin „a disprețui") este *kataphronein*. *Kataphronein* înseamnă, literal: a privi de sus, a te uita la ceva de sus în jos. Dar de ce trebuie aceste lucruri privite astfel, de sus în jos, pentru a ajunge să le disprețuim? Pentru că, dacă vom privi un dans în continuitatea mișcărilor sale și dacă vom asculta o melodie în unitatea ei, ne vom lăsa furați de frumusețea acelui dans sau de farmecul acelei melodii. Vom fi mai slabi decît ele. Dar dacă vrem să fim mai puternici decît melodia sau decît dansul respectiv, dacă vrem, prin urmare, să precumpănim asupra lor – adică să rămînem stăpîni pe noi înșine în contact cu farmecul, cu lingușirea, cu plăcerea pe care ele o provoacă –, dacă vrem să ne păstrăm această superioritate, dacă vrem să nu fim mai puțin puternici (*hêttôn*) decît ansamblul acelei melodii, dacă vrem, prin urmare, să-i rezistăm și să ne asigurăm astfel propria libertate, va trebui să o descompunem moment cu moment, notă cu notă, mișcare cu mișcare. Aplicînd, cu alte cuvinte, această lege a realului – de care era vorba adineauri, mai la început, vă amintiți: acea lege conform căreia nu este real, pentru subiect, decît ceea ce există în clipa prezentă –, în acel moment fiecare notă și fiecare mișcare vor apărea în adevărata lor realitate. Iar realitatea aceasta îi va dovedi subiectului că nu are de-a face cu nimic mai mult decît cu o notă sau cu o mișcare, lipsite în ele însele de orice putere pentru că sînt lipsite de farmec, de seducție, de lingușire. Și dintr-o dată ne dăm seama că nu există nici un fel de bine în toate acestea, în aceste note și în aceste mișcări. Și din moment ce ele nu conțin nici un bine, nu avem de ce să le căutăm, nu avem de ce să ne lăsăm dominați de ele, nu avem de ce să

permitem să fim mai slabi decît ele şi vom putea să ne asigurăm în felul acesta stăpînirea şi dominaţia. Observaţi aşadar că principiul prezentului ca instanţă a realului, a legii de determinare a binelui şi a asigurării libertăţii individului, în sfîrşit, principiul conform căruia individul trebuie să-şi asigure propria libertate faţă de tot ceea ce-l înconjoară, toate acestea sînt asigurate prin intermediul acestui exerciţiu al punerii în discontinuitate a mişcărilor continue, a momentelor care decurg unele din altele. Legea percepţiei instantanee reprezintă un exerciţiu de eliberare care îi garantează subiectului că va fi întotdeauna mai puternic decît oricare element al realului cu care are de-a face. Există în alt text o foarte frumoasă imagine pentru a reprezenta acest lucru. Marcus Aurelius spune: Trebuie să privim lucrurile în multiplicitatea şi în discontinuitatea lor. „E ca şi cum cineva ar începe să se împrietenească cu una din zburătoarele vrăbii, care, abia zărită, se şi şterge din privire, către zare"[27]. Să privim aşadar lucrurile nu în marea lor unitate, ci în dispersia lor, aşa cum se dispersează un stol de vrăbii zburînd spre cer. Nu ne putem îndrăgosti de o vrabie care trece prin văzduh. Iată aşadar un exemplu de exerciţiu privind discontinuitatea temporală.

. Pasajul pe care tocmai vi l-am citit, despre notele muzicale şi despre dans, se încheie totuşi cu un lucru pe care aş dori să-l comentez o clipă, şi care este acesta: „Într-un cuvînt, aminteşte-ţi că, în afară de virtute şi de cele care aparţin şi se raportează la virtute, în toate celelalte trebuie să pătrunzi analitic, parte cu parte, ca să ajungi astfel, printr-o cercetare riguroasă, să le disprețuiești. Foloseşte apoi această metodă asupra întregii vieţi"[28]. Această analiză a percepţiei continuităţilor, a percepţiei analitice a continuităţilor, trebuie, spune Marcus Aurelius, s-o aplicăm întregii vieţi. Iar prin asta el vrea să spună: nu doar tuturor lucrurilor care ne înconjoară, ci şi propriei noastre existenţe şi nouă înşine. Iar această foarte scurtă indicaţie („foloseşte apoi această metodă asupra întregii vieţi") cred că trebuie apropiată de o serie întreagă de alte pasaje din *Cugetări*. De pildă, în Cartea a II-a, paragraful 2, unde Marcus Aurelius spune: Nu trebuie să uităm nici o clipă că *pneuma* noastră nu este mai mult decît un suflu. Aici este vorba despre reducerea la elementul material, despre care vom vorbi imediat. *Pneuma* noastră este un suflu, un suflu material. Şi încă, spune el, acest suflu se reînnoieşte la fiecare respiraţie. De fiecare dată cînd respirăm, noi abandonăm cîte puţin din *pneuma* noastră şi inhalăm puţin din altă *pneuma*, ceea ce face ca *pneuma* noastră să nu fie niciodată aceeaşi. În măsura în care avem o *pneuma*, nu sîntem niciodată aceiaşi. Prin urmare, nu în ea trebuie să ne fixăm identitatea[29]. Sau în Cartea a VI-a, paragraful 15, unde spune: „În acelaşi fel, însăşi viaţa fiecăruia este doar un abur al sîngelui, o respiraţie din aer. După cum aerul, o dată

inspirat, e imediat restituit, ceea ce facem în fiecare clipă, este și puterea de a respira etc."[30]. Acest exercițiu al punerii în discontinuitate pe care se impune să-l aplicăm lucrurilor trebuie prin urmare să ni-l aplicăm și nouă înșine, propriei noastre vieți. Și aplicîndu-ni-l nouă înșine, vom vedea că tocmai ceea ce considerăm a fi identitatea noastră sau ceea ce ne închipuim că trebuie să determinăm și să cercetăm ca fiind identitatea noastră nu ne garantează continuitatea. Sîntem neîncetat, cel puțin în calitate de corpuri, dar chiar și ca *pneuma*, ceva discontinuu în raport cu ființa noastră. Nu în asta constă identitatea noastră. De fapt, spunînd aceasta eu nu fac decît să comentez fraza care deschide pasajul pe care vi-l citeam adineauri: „Într-un cuvînt, amintește-ți că, în afară de virtute și de cele care aparțin și se raportează la virtute, în toate celelalte trebuie să pătrunzi analitic, parte cu parte, ca să ajungi astfel, printr-o cercetare riguroasă, să le disprețuiești. Folosește apoi această metodă asupra întregii vieți"[31]. Nu există, pînă la urmă, decît un singur element înăuntrul căruia ne putem afla sau pe fondul căruia ne putem determina identitatea, iar acesta este virtutea, conform doctrinei stoice pe care o cunoașteți foarte bine: virtutea nu poate fi descompusă[32]. Și ea nu poate fi descompusă pentru simplul motiv că virtutea nu este altceva decît unitatea, coerența, forța de coeziune a sufletului însuși. Reprezintă neîmprăștierea acestuia. Ca și pentru alt simplu motiv, acela că virtutea scapă timpului: o clipă de virtute valorează cît veșnicia. Deci numai în această coeziune a sufletului indisociabil, indivizibil în elemente și care face ca o clipă să valoreze cît veșnicia, doar aici ne vom putea afla identitatea. Iată așadar un tip de exercițiu de descompunere a realului, în funcție de clipă și de discontinuitatea timpului.

Mai putem întîlni la Marcus Aurelius și altfel de exerciții, care sînt tot niște exerciții analitice, dar care privesc de data aceasta descompunerea lucrurilor în elementele lor materiale. Într-un anumit sens, e mai simplu. În Cartea a VI-a, paragraful 13, găsim, de exemplu, un întreg pasaj meditativ care spune așa: Ce este, în fond, un fel de mîncare bine preparat care ne place și pe care-l mîncăm cu atîta plăcere? Să ne amintim că este cadavrul unui animal. E o lighioană moartă. Ce este roba împodobită cu faimoasa *laticlave*[33], atît de dorită de toți? Lînă de oaie și vopsea. Ce este lîna? Niște fire de păr de oaie. Ce este vopseaua? Sînge, sînge de scoică. Dar împreunarea amoroasă (*sunousia*), spune el în același pasaj, ce este? Nimic mai mult decît nervi, nervi care se freacă unii de alții. Un spasm urmat de o „ejecție vîscoasă", nimic mai mult[34]. Aici, observați, este vorba de a identifica, prin intermediul acestor reprezentări, elementele componente ale lucrurilor. Dar textul prin care Marcus Aurelius comentează această descompunere a lucrurilor în elementele

lor componente este interesant pentru că el afirmă: Aplicînd această metodă, amintindu-ne despre acuplare că nu este decît o frecare a nervilor urmată de spasme şi de excreţii, că roba nu este decît blană de miel vopsită cu purpura sîngerie a unei scoici, gîndind aşadar în felul acesta, ce facem de fapt? Izbim, izbim lucrurile înseşi, le pătrundem pînă la miez şi le străpungem, astfel încît să putem vedea ce sînt cu adevărat. Operaţie graţie căreia, spune el, vom putea să le despuiem (*apogumnoun*: a despuia lucrurile) şi să vedem de sus (*Kathoran*), să le vedem de sus în jos, fiecăruia în parte, *euteleian* (adică valoarea scăzută, ieftinătatea). Şi astfel vom putea să ne desprindem din umflarea (*tuphos*), din vraja prin care ele riscă să ne capteze şi să ne captiveze[35]. Şi aici, observaţi, obiectivul exerciţiului este acelaşi: obţinerea libertăţii subiectului prin intermediul acelei priviri de sus în jos pe care trebuie s-o adresăm lucrurilor, privire care ne îngăduie să le străpungem, să le atingem miezul şi să ne demonstrăm nouă înşine în felul acesta valoarea extrem de scăzută pe care o au. În acest pasaj, ca şi în cel precedent, Marcus Aurelius adaugă: Nu este de-ajuns să aplicăm această metodă doar lucrurilor, trebuie s-o aplicăm şi propriei noastre vieţi şi nouă înşine. Şi de data aceasta, există o serie întreagă de exerciţii care trimit aici. De pildă în Cartea a II-a, paragraful 2, atunci cînd Marcus Aurelius îşi spune: Cine sînt, ce sînt? Sînt carne, sînt suflu, şi mai sînt un principiu raţional[36]. Ca şi carne, ce sînt? Sînt glod, sînt sînge, oase, nervi, vene, artere. Ca suflu, clipă de clipă elimin cîte puţin din propriul meu suflu şi inhalez din altul. Cît priveşte principiul raţional, principiul director, acesta e ceea ce rămîne, şi tocmai pe el trebuie eu să-l eliberez. Avem aici, în acest exerciţiu, o combinaţie a diferitelor elemente, a diferitelor exerciţii despre care am vorbit pînă acum. Carnea, de pildă, este analizată din punct de vedere material în elementele ei componente: glod, sînge, apă, nervi etc. Respiraţia este analizată temporal: din punctul de vedere al discontinuităţii şi al necontenitei ei reînnoiri. Pînă la urmă, nu mai rămîne decît raţiunea, decît principiul raţional în [care] ne mai putem afla identitatea. În Cartea a IV-a, paragraful 4, întîlnim acelaşi tip de analiză: ce sîntem? Nu sîntem altceva decît un element terestru, un element lichid, căldură, foc, o răsuflare, şi, în fine, un intelect[37]. Cam atît despre exerciţiile de analiză elementară.

În sfîrşit, cel de-al treilea tip de exerciţiu, peste care voi trece rapid pentru că este foarte simplu, îl reprezintă reducţia descriptivă sau descrierea cu scop de descalificare. Acest exerciţiu constă în a ne înarma, cît mai exact cu putinţă şi cu cît mai multe detalii posibil, cu o reprezentare al cărei rol este de a reduce lucrul aşa cum ni se înfăţişează el, de a-l reduce faţă de aparenţele cu care se înconjoară, faţă de podoabele care îl însoţesc şi de efectele de seducţie sau de teamă pe care le poate induce. Astfel, atunci cînd vedem un om

puternic, arogant, care vrea să-şi etaleze puterea, care vrea să ne impresioneze prin superioritatea sa sau să ne înspăimînte prin mînia sa, ce trebuie să facem? Să ni-l imaginăm atunci cînd mănîncă, cînd doarme, cînd se acuplează, cînd se duce la closet. Acum va putea să se umfle în pene cît doreşte. Am văzut cărui stăpîn îi este şi el supus, şi trebuie să ne spunem că foarte curînd va recădea sub tutela unor stăpîni asemănători[38]. Acestea sînt exerciţiile de analiză infinitezimală pe care le întîlnim la Marcus Aurelius. Şi observaţi că, la o primă vedere, poate părea că această figură a exerciţiului spiritual prin cunoaşterea lumii este opusul celei pe care o întîlnim la Seneca.

Se impune să facem totuşi o serie de observaţii. Vedeţi că şi la Marcus Aurelius există totuşi, la fel ca la Seneca, o anumită privire de sus în jos. Dar în timp ce la Seneca privirea de sus în jos se face din punctul cel mai înalt al lumii, punctul de plecare al acestei priviri de sus în jos la Marcus Aurelius nu se situează în punctul cel mai înalt al lumii, ci, dimpotrivă, la nivelul existenţei umane. Privirea se efectuează tocmai din punctul în care ne aflăm, iar problema este, într-un anumit sens, tocmai de a coborî dedesubtul punctului în care ne aflăm, pentru a putea să plonjăm pînă în acel miez al lucrurilor care ne va permite să le traversăm dintr-o parte în alta. Pentru Seneca, era vorba de a vedea desfăşurîndu-se dedesubtul nostru ansamblul lumii. Pentru Marcus Aurelius, dimpotrivă, este vorba de a adopta o privire descalificantă, reductivă şi ironică asupra fiecărui lucru în singularitatea lui. În sfîrşit, la Seneca exista într-adevăr o perspectivă asupra noastră înşine care făcea ca subiectul, găsindu-se în punctul cel mai înalt al lumii şi văzînd lumea desfăşurîndu-se dedesubtul lui, să ajungă să se perceapă pe sine însuşi în propriile lui dimensiuni, care erau unele limitate, firește, nişte dimensiuni minuscule, dar care nu îndeplineau o funcţie de disoluţie. În timp ce privirea pe care Marcus Aurelius o aruncă asupra lucrurilor – şi e aici un element important, un element care introduce, fără doar şi poate, o marcă aparte în stoicism, o inflexiune importantă – se referă, firește, la ea însăşi, dar o face în două feluri. Este vorba, pe de o parte, ca, pătrunzînd în inima lucrurilor, sesizîndu-le elementele cele mai singulare, de a arăta în ce măsură noi sîntem liberi faţă de ele. Dar, în acelaşi timp, şi de a arăta în ce măsură propria noastră identitate – mica totalitate pe care o constituim în propriii noştri ochi: continuitate în timp, continuitate în spaţiu – nu este alcătuită, în realitate, decît din elemente singulare, din elemente distincte, din elemente discrete unele faţă de altele, şi că, de fapt, nu este vorba decît despre o falsă unitate. Singura unitate de care sîntem în stare şi care ne poate întemeia în ceea ce sîntem, acea identitate a subiectului care putem şi trebuie să fim faţă de noi înşine nu există decît în măsura în care sîntem nişte subiecţi raţionali, adică nu sîntem nimic

mai mult decît o parte din raţiunea ce guvernează lumea. În consecinţă, dacă ne privim pe noi înşine dedesubtul nostru sau dacă, mai degrabă, ne privim pe noi înşine de sus în jos, noi nu sîntem nimic mai mult decît o serie de elemente distincte unele faţă de altele: elemente materiale, momente discontinue. Dar dacă vom încerca să ne percepem ca principiu rezonabil şi raţional, vom observa atunci că nu sîntem mai mult decît o parte din ceva care este raţiunea ce guvernează lumea în întregul ei. Exerciţiul spiritual al lui Marcus Aurelius tinde aşadar mai curînd spre un soi de dizolvare a individualităţii, în vreme ce exerciţiul spiritual al lui Seneca – cu acea deplasare a subiectului spre punctul cel mai înalt al lumii de unde el se poate surprinde pe sine în deplina sa singularitate – avea mai curînd funcţia de a întemeia şi de a stabili identitatea subiectului, singularitatea acestuia şi fiinţa stabilă a eului pe care-l constituie. Aş mai avea multe alte lucruri să vă spun. Aş vrea doar să închei rapid tot acest expozeu spunîndu-vă... O-la-la!... Ezit, nu ştiu dacă voi... Vreţi să continuăm pe această direcţie? Nu, poate că am insistat destul asupra lui Marcus Aurelius*. Numai două vorbe pentru a încheia povestea aceasta referitoare la cunoaşterea spirituală.

Dacă am vorbit despre toate acestea în legătură cu Seneca şi cu Marcus Aurelius, am făcut-o din următorul motiv. Aşa cum vă reamintesc, în interiorul temei generale a convertirii la sine şi în interiorul prescripţiei generale conform căreia „trebuie să ne întoarcem către noi înşine", voiam să determin care este sensul atribuit preceptului particular „a-ţi întoarce privirea spre tine însuţi", „a-ţi îndrepta atenţia spre sine", „a-ţi aplica ţie însuţi propria minte" etc. Mi se pare că, punînd această întrebare şi văzînd cum anume o rezolvă Seneca şi Marcus Aurelius, este cît se poate de clar că nu este cîtuşi

---

* Manuscrisul cursului conţine aici dezvoltări importante (pe care Foucault le lasă în mod deliberat deoparte) asupra funcţiei pozitive a ordinii infinitezimale (în acest sens, el analizează, din *Cugetările* lui Marcus Aurelius, următoarele pasaje: Cartea a X-a, paragraful 26; Cartea a II-a, paragraful 12; Cartea a IX-a, paragraful 30). În plus, găseşte coincidenţe între *Cugetări* (Cartea a XII-a, paragraful 24 şi Cartea a IX-a, paragraful 30) şi textele lui Seneca despre contemplarea verticală a lumii. Dar în cele două cazuri, această vedere de sus, plonjantă, produce urmări etice diferite: îl conduce pe Seneca spre ironizarea minusculului; determină la Marcus Aurelius efecte de repetiţie identică („din acest punct de vedere, Marcus Aurelius nu percepe atît punctul singular în care se găseşte, cît profunda identitate dintre lucruri diferite, dintre evenimente separate în timp"). Şi analizînd anumite *Cugetări* (Cartea a XII-a, paragrafele 24 şi 27; Cartea a II-a, paragraful 14), Foucault, în sfîrşit, operează distincţia dintre o „plonjare pe loc" (cu efectele ei de singularizare) şi o „plonjare din înalt" (cu efectul invers, de anulare a diferenţelor şi de întoarcere la acelaşi).

de puțin vorba de edificarea – alături, în fața sau împotriva cunoașterii despre lume – unei cunoașteri care ar fi o cunoaștere referitoare la ființa umană, la suflet, la interioritate, ci de o modalizare a cunoașterii lucrurilor. O modalizare care ar putea fi caracterizată cam așa. Este vorba, în primul rînd, de o anumită deplasare a subiectului, indiferent că acesta se înalță pînă în vîrful universului pentru a-l vedea în totalitate sau că se străduiește să coboare pînă în miezul lucrurilor. În tot cazul, nu rămînînd acolo unde se află va putea subiectul să cunoască așa cum trebuie. Acesta e primul punct, prima caracteristică a acestei cunoașteri spirituale. În al doilea rînd, pornind de la această deplasare a subiectului, apare posibilitatea de a surprinde lucrurile atît din punctul de vedere al realității, cît și din cel al valorii lor. Iar prin „valoare" trebuie să înțelegem locul, relația, dimensiunea lor înăuntrul lumii și totodată raportul, importanța și puterea lor reală asupra subiectului uman, în măsura în care acesta e liber. În al treilea rînd, în cadrul acestei cunoașteri spirituale este vorba, pentru subiect, de a deveni capabil să se vadă pe sine însuși, să se sesizeze pe sine în realitatea sa. Este vorba de un fel de „heauto-scopie". Trebuie ca subiectul să se perceapă în adevărul ființei sale. În sfîrșit, în al patrulea rînd, efectul acestei cunoașteri asupra subiectului este asigurat prin faptul că, în ea, subiectul nu numai că-și descoperă propria libertate, dar își află în această libertate a sa un mod de a fi care este acela al fericirii și al deplinei perfecțiuni de care este capabil. Ei bine, o cunoaștere care implică aceste patru condiții (deplasarea subiectului, evaluarea lucrurilor pornind de la realitatea lor în interiorul *kosmos*-ului, posibilitatea oferită subiectului de a se vedea pe el însuși și, în fine, transfigurarea modului de a fi al subiectului prin chiar efectul acestei cunoașteri) reprezintă, după părerea mea, ceea ce am putea numi cunoaștere spirituală. Ar fi, fără doar și poate, interesant să facem istoria acestei cunoașteri spirituale. Ar fi interesant să vedem cum, din cît de prestigioasă era la sfîrșitul Antichității sau în perioada despre care vorbim, ea a fost puțin cîte puțin restrînsă, limitată, acoperită și, pînă la urmă, înlocuită de un alt mod de cunoaștere pe care l-am putea numi cunoaștere bazată pe cunoștințe [*savoir de connaissance*; n. tr.], nu cunoaștere bazată pe spiritualitate [*savoir de spiritualité*; n. tr.]. În secolele XVI-XVII a reușit, fără doar și poate, cunoașterea bazată pe cunoștințe să acopere cunoașterea bazată pe spiritualitate și să-i ia pe de-a-ntregul locul, nu însă fără a fi preluat de la ea un anumit număr de elemente. Și este cert că această convertire a cunoașterii bazate pe spiritualitate într-o cunoaștere bazată pe cunoștințe poate fi regăsită în ceea ce s-a întîmplat la Descartes, la Pascal, la Spinoza, firește, și la alții.

Și nu mă pot împiedica să consider că există o figură căreia ar fi interesant să i se facă istoria, deoarece ea ne-ar arăta foarte bine,

după părerea mea, în ce fel s-a pus, începînd din secolul al XVI-lea și pînă în cel de-al XVIII-lea, problema relațiilor dintre cunoașterea bazată pe cunoștințe și cunoașterea bazată pe spiritualitate. Iar aceasta este, evident, figura lui Faust. Începînd din secolul al XVI-lea (adică din momentul cînd cunoașterea bazată pe cunoștințe a început să-și revendice drepturile absolute în detrimentul cunoașterii spirituale), Faust este cel care, după părerea mea, a întruchipat, pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, forțele, farmecele și pericolele cunoașterii bazate pe spiritualitate. *Faust* al lui Marlowe, firește[39]. La jumătatea secolului al XVIII-lea, *Faust*-ul lui Lessing: acel Faust care, așa cum știți, nu ne e cunoscut decît prin intermediul celei de-a XVII-a scrisori despre literatură, care este foarte interesantă[40], și în care Lessing îl transformă pe Faust al lui Marlowe, care era un erou damnat din pricina cunoașterii sale blestemate și interzise. Lessing, în schimb, îl salvează pe Faust. Îl salvează pe Faust pentru că cunoașterea spirituală pe care el o reprezintă e transformată de acesta, în viziunea lui Lessing, într-o credință [în] progresul umanității. Spiritualitatea cunoașterii devine încredere și credință într-un progres continuu al umanității. Și beneficiara a tot ceea ce i cerea pînă atunci cunoașterii spirituale, adică transfigurarea subiectului însuși, devine acum umanitatea. Drept urmare, Faust al lui Lessing este salvat. Este salvat pentru că a știut să convertească figura cunoașterii bazate pe spiritualitate în cunoaștere bazată pe cunoștințe, prin intermediul acestei credințe [în] progres. În ceea ce îl privește pe Faust al lui Goethe, el este, din nou, eroul unei lumi a cunoașterii spirituale aflate pe cale de dispariție. Citiți însă începutul lui *Faust* de Goethe, celebrul monolog al lui Faust din deschiderea primei părți, și veți regăsi acolo tocmai elementele de bază ale cunoașterii spirituale, tocmai figurile acelei cunoașteri care se înalță pînă pe culmile lumii, care surprinde toate elementele acesteia, care le traversează de la un capăt la celălalt, le pătrunde secretul, plonjează pînă la ultimele ei elemente și care, în același timp, transfigurează subiectul, oferindu-i fericirea. Amintiți-vă ce spune Goethe: „O viață-ntreagă ah ! Filosofia,/Dreptul și Medicina-am studiat,/Și din păcate chiar Teologia,/Temeinic și cu zel înflăcărat./Și-acuma, biet nebun, stau fără rost/La fel de înțelept precum am fost". Este vorba de o cunoaștere care, tocmai, nu este cea spirituală. Este cunoașterea bazată pe cunoștințe. Din partea acestei cunoașteri bazate pe cunoștințe, subiectul nu poate aștepta nimic în ceea ce privește propria sa transfigurare. Or, ceea ce cere Faust de la cunoaștere sînt niște valori și niște efecte spirituale pe care nici filosofia, nici jurisprudența și nici medicina nu i le pot oferi. „De diavol sau iad nu mă tulbură teama –/Dar nici bucurii nu mai am [mi-au fost furate de această cunoaștere; M.F.]; nu-mi închipui/.../Iată de ce m-am consacrat magiei [repliere a cunoașterii bazate pe cunoștințe pe cunoașterea

spirituală; M.F.],/Ca spiritul prin gură şi putere/Să-mi reveleze o parte din mistere!/Ca asudînd amar să nu mai fiu/Silit a spune ce nici eu nu ştiu;/Ca astfel să descopăr cu temei/Ce ţine lumea strînsă-n sinea ei,/Să-i văd semnţele, puteri preasfinte,/Să nu mai scurm zadarnic în cuvinte. // O, lună plină, de-ai vedea/Azi ultima durere-a mea,/Ce m-a-ncercat de veghe stînd/Lîngă pupitru nopţi la rînd:/Căci cu mîhnită simpatie/Luceşti pe scoarţe şi hîrtie!/Ah! De-aş putea pluti pe munţi/În raza dulcii tale frunţi,/Peste prăpăstii să zbor cu duhuri,/Peste livadă-n senine văzduhuri,/Să-mi spăl în roua ta fiinţa/De negura ce-o dă ştiinţa!"[41] Ei bine, cred că avem aici cea din urmă formulare nostalgică a unei cunoaşteri bazate pe spiritualitate, care dispare o dată cu *Aufklärung*, şi salutul trist adresat naşterii unei cunoaşteri bazate pe cunoştinţe. Iată cam ceea ce voiam să vă spun în legătură cu Seneca şi cu Marcus Aurelius. După cîteva minute de pauză, voi trece la o altă problemă, care nu mai este aceea a cunoaşterii lumii, ci a exersării de sine. După *mathêsis*, *askêsis*.

Note

1. Prefaţa la Cartea I din *Naturales quaestiones*/*Ştiinţele naturii în primul veac* de Seneca, ed. cit., p. 5 (analizată în cursul din 17 februarie, ora a doua).
2. Marcus Aurelius, *Către sine*, Cartea a VI-a, 3, ed. cit., p. 136 ([în original] traducere revăzută de Foucault).
3. *Către sine*, Cartea a III-a, 11 (p. 98).
4. „Tu însă, îţi spun, alege cu simplitate, liber, tot ce este mai bun şi ataşează-te lui. «Dar ceea ce este de folos poate fi şi mai bun.» Dacă ţi se pare util ca fiinţă raţională, păstrează-l..." (*id.*, 6, pp. 96-97).
5. „Cinsteşte şi preţuieşte puterea ta de judecată. Totul depinde de ea" (*id.*, 9, p. 97). [Traducere uşor modificată; B.G.]
6. „...şi aminteşte-ţi totodată că fiecare trăieşte numai prezentul, care este doar un punct din timpul nesfîrşit. Cît despre celelalte, sau au fost trăite, sau există undeva, dincolo de vălul de nepătruns al viitorului" (*id.*, 10, p. 98).
7. „La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle" [*Fizica ca exerciţiu spiritual, sau pesimism şi optimism la Marcus Aurelius*] (în P. Hadot, *Exercices spirituels et Philosophie antique*, *op. cit.*, pp. 119-133).
8. Această distincţie conceptuală o găsim foarte net exprimată la Diogenes Laertios, în cartea sa despre Zenon: „Antiparos, în prima Carte a scrierii sale *Despre definiţii*, spune că definiţia este o propoziţie care indică obiectul său în mod analitic şi complet, sau după Chrysippos, în cartea sa *Despre definiţii*, este o redare a particularităţii. Descrierea este o propoziţie care ne prezintă lucrurile într-un mod sumar..." (trad. C. Balmuş, în Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Cartea a VII-a, 60, ed. cit., pp. 231-232).

9. Despre această filtrare a reprezentărilor, în special la Epictet, *cf. Preocuparea de sine* (*op. cit.*, pp. 350-351), care își ia ca referință principală *Diatribele*, III, 12, 15: „Nu trebuie să acceptăm nici o reprezentare fără a o examina; trebuie să-i spunem: «Așteaptă, lasă-mă să văd cine ești și de unde vii», la fel cum paznicii de noapte spun: «Actele la control»" (*Entretiens*, ed. cit., p. 45), și I, 20, 7-11.
10. *Cf.* prezentarea clasică realizată de Foucault a metodei carteziene (plecînd de la textul din *Regulae*) în *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 65-71 [*Cuvintele și lucrurile*, trad. Bogdan Ghiu, București, Ed. Univers, 1996, pp. 94-98].
11. *Către sine*, Cartea a XI-a, 16 (pp. 225-226).
12. Foucault se întoarce aici la Cartea a III-a, 11: „Căci, într-adevăr, nimic nu dă o asemenea măreție de spirit ca puterea de a pune la încercare (*elegkhein*), cu metodă și în lumina adevărului, fiecare lucru din cele ivite în viață..." (*id.*, p. 98).
13. *Elegkhos* semnifică în greaca veche „rușine", apoi, în vocabularul clasic, „respingere" (*cf. Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de P. Chantraine, Paris, Klincksieck, 1968-1980, pp. 334-335). Pentru o studiere a acestei noțiuni (în special în accepția ei socratică), *cf.* L.-A. Dorion, „La Subversion de l'*elenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrate*", *Revue philosophique de Louvain*, 88, 1990, pp. 311-344.
14. *Către sine*, Cartea a III-a, 11 (p. 98).
15. *Cf.*, pentru o viziune de ansamblu asupra acestor ecxerciții la Epictet, lucrarea, deseori citată de Foucault, a lui B.L. Hijmans, *Askêsis: Notes on Epictetus' Educational System*, Utrecht, 1959.
16. *Entretiens*, III, 3, 14-19 (p. 18).
17. Textele lui Cassianus sînt analizate în cursul din 26 martie 1980.
18. Sfîntul Ioan Casian, „Întîia Convorbire cu părintele Moise", § XVIII, în *Scrieri alese*, trad. Vasile Cojocea & David Popescu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1990, pp. 320-321 (*cf.*, despre același pasaj, *Dits et Écrits*, *op. cit.*, IV, n° 363, p. 811).
19. *Id.*, §§ XX-XXII, pp. 322-325 (*cf.*, despre același pasaj, *Dits et Écrits*, loc. cit.).
20. *Către sine*, Cartea a III-a, 11 (p. 99).
21. „Salvarea vieții este pentru oricine să vadă fiecare lucru în el însuși, partea materială a acestuia, elementul său cauzal" (*Către sine*, Cartea a XII-a, 29, p. 245).
22. „Ce este oare acest lucru privit în el însuși, potrivit cu alcătuirea sa proprie? Care este substanța din el; care este partea sa cauzală, elementul său cauzal?" (*Către sine*, Cartea a VIII-a, 11, p. 172).
23. „Necontenit și pe cît este posibil, față de toate reprezentările, obișnuiește-te să le apreciezi în lumina principiilor fizicii (*phantasias phusiologein*), eticii și dialecticii" (*id.*, 13, p. 172).
24. *Pankration* este mai curînd un exercițiu violent, combinație de pugilat și de luptă, în care „e vorba de a scoate din luptă adversarul, fie că acela își epuizează forțele, fie că, ridicînd brațul, se declară învins. Pentru asta, orice lovitură este autorizată: nu numai loviturile de pumn sau prizele admise în lupta propriu-zisă, ci și orice alt fel de atac (lovitură

de picior în stomac sau abdomen, răsuciri de membre, muşcături, strangulare etc.)" (H.-I. Marrou, *Istoria educaţiei în Antichitate*, trad. Stella Petecel, *op. cit.*, vol. I, p. 199).

25. „Cu siguranţă vei gusta mai puţin (*kataphronêseis*) o melodie chiar fermecătoare, un dans sau o demonstraţie de gimnastică, cînd vei descompune aria cea armonioasă în sunetele care o alcătuiesc şi cînd te vei întreba asupra fiecăruia dacă este în stare să-ţi subjuge sufletul (*ei toutou hêttôn ei*); vei renunţa, de ruşine, la părerea avută înainte; apoi, vei proceda la fel şi cu dansul, analizîndu-l în raport cu fiecare mişcare, vei face acelaşi lucru cu o demonstraţie de gimnastică" (*Către sine*, Cartea a XI-a, 2, p. 220).
26. *Ibid.* (traducere revăzută de Foucault).
27. *Către sine*, Cartea a VI-a, 15 (p. 139).
28. *Către sine*, Cartea a XI-a, 2 (p. 220).
29. „Deci, acesta sînt eu: o bucată de carne, o biată răsuflare şi raţiune conducătoare. Înlătură cărţile, nu te lăsa hărţuit de griji. Nu ţi-a fost dat, ci din moment ce eşti deja hărăzit morţii, dispreţuieşte cele ale cărnii: sînge îmbibat cu ţărînă, oase, o ţesătură de nervi, o împletitură de artere şi vene. Observă acum suflul tău vital: aer, dar nu totdeauna acelaşi, ci dat afară şi absorbit din nou, clipă de clipă. În al treilea rînd, ai în vedere că eşti raţiunea conducătoare..." (*Către sine*, Cartea a II-a, 2, p. 83).
30. *Către sine*, Cartea a VI-a, 15 (p. 139).
31. *Cf. supra*, nota 28.
32. Toată această tematică a unei eternităţi stoice cucerite în actul perfect şi strict imanent, înţeleasă nu ca sempiternitate, ci ca o clipă scurtcircuitînd timpul, este expusă în lucrarea clasică a lui V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'Idée de temps* (1953), Paris, Vrin, 1985, pp. 200-210.
33. Este vorba de o bandă de purpură cusută la tunică şi indicînd o distincţie (aceea de senator sau de cavaler).
34. „Întocmai cum ne facem o părere despre felurile de mîncare şi despre tot ce constituie aliment, gîndind că unul reprezintă hoitul unui peşte, altul al unei păsări, celălalt al unui purcel, sau că vinul de Falera este must stors din struguri, ori că purpura e lînă de oaie, muiată în sînge de scoică, sau privitor la ceea ce ţine de iubire, că, de fapt, se reduce totul la o simplă şi obişnuită frecare interioară (*sunousia*) şi după un oarecare spasm, o excreţie vîscoasă" (*Către sine*, Cartea a VI-a, 13, p. 138).
35. „Prin urmare, numai în măsura în care aceste reprezentări ating esenţa lucrurilor (*kathiknoumenai autôn*) şi le examinează riguros pătrunzînd în profunzimea lor se vede cam ce fel de lucruri sînt. Tot astfel trebuie să se acţioneze faţă de toate aspectele vieţii (*houtôs dei par' holon ton bion poiein*), să ne facem o imagine vrednică de crezămînt (*kathoran*), absolut exactă asupra lucrurilor şi în orice situaţie, dezgolindu-l pe fiecare, să ne dăm seama de vremelnicia lor, printr-o cunoaştere amănunţită, după ce le-am despuiat de tot învelişul (*apogumnoun*) datorită căruia aveau o valoare aparentă (*euteleian*). De asemenea, trufia amăgitoare este primejdioasă; şi, de fiecare dată, cînd socoteşti că te ocupi numai de treburile ce merită osteneala, tocmai atunci te înşeli foarte mult" (*id.*, p. 138).

36. *Către sine*, Cartea a II-a, 2 (p. 83).
37. „Căci, așa cum partea pământească a mea a fost desprinsă dintr-un pământ oarecare, partea lichidă dintr-un alt anumit izvor, căldura și focul din alte surse de aceeași natură [...], tot astfel și gîndirea noastră vine de undeva" (*Către sine*, Cartea a IV-a, 4, p. 105).
38. *Către sine*, Cartea a X-a, 19 (p. 211).
39. *Doctor Faustus*, în *The Works of Christopher Marlowe*, ed. Tucker Brooke, Oxford, 1910.
40. *Scrisoare* din 16 februarie 1759, în G.E. Lessing, *Briefe die neueste Literatur betreffend*, Stuttgart, P. Reclam, 1972, pp. 48-53.
41. Goethe, *Faust*, traducere de Ștefan Aug. Doinaș, Prima parte a tragediei, „Noaptea", București, Ed. Univers, 1982, pp. 58-59.

Cursul din 24 februarie 1982

Ora a doua

Virtutea în raportul ei cu askêsis. – *Absenţa oricărei referinţe la o cunoaştere obiectivă a subiectului în* mathêsis. – *Absenţa oricărei referinţe la lege în* askêsis. – *Scopul şi mijlocul noţiunii de* askêsis. – *Caracterizarea noţiunii de* paraskeuê*: înţeleptul ca atlet al evenimentului.* – *Conţinutul noţiunii de* paraskeuê*: discursurile-acţiune.* – *Modul de a fi al acestor discursuri: noţiunea de* prokheiron. – Askêsis *ca practică de încorporare de către subiect a unui discurs de adevăr.*

În precedentele două cursuri am încercat aşadar să studiez chestiunea convertirii la sine din unghiul cunoaşterii: raportul dintre întoarcerea spre sine însuşi şi cunoaşterea lumii. Sau, dacă vreţi: convertirea la sine însuşi în confruntarea ei cu *mathêsis*. Acum însă aş dori să reiau această chestiune a convertirii la sine, dar nu din unghiul cunoaşterii şi al lui *mathêsis*, ci din acela al întrebării: ce tip de acţiune, de activitate, ce modalitate a practicii de sine asupra sie însuşi presupune convertirea la sine? Altfel spus: ce practică operatorie implică în plus convertirea la sine faţă de cunoaştere? Este ceea ce cred că se numeşte, în mare, *askêsis* (asceza înţeleasă ca exersare de sine însuşi asupra sieşi). Într-un pasaj dintr-un text care se intitulează tocmai *Peri askêseôs* (*Despre asceză*, *Despre exerciţiu*)[1], un stoic roman pe care fără îndoială îl cunoaşteţi, Musonius Rufus, compara deprinderea virtuţii cu aceea a medicinei sau cu aceea a muzicii. Cum poate fi învăţată, dobîndită virtutea? Ne însuşim cumva virtutea aşa cum ne însuşim cunoaşterea medicinei sau pe aceea a muzicii? Genul acesta de întrebări era extrem de banal, tradiţional şi peste măsură de vechi. Le puteţi întîlni, firește, la Platon, încă din primele dialoguri socratice. Musonius Rufus spunea: Însuşirea virtuţii presupune două lucruri. Este nevoie, pe de o parte, de cunoştinţe teoretice (*epistemê theôrêtikê*), dar, pe de altă parte, şi de o *epistemê praktikê* (de o cunoaştere practică). Iar această cunoaştere practică, spune el, nu poate fi dobîndită decît antrenîndu-te – verbul folosit aici este *gumnazesthai*: „a face gimnastică", dar în

sensul, evident, foarte general pe care-l vom vedea ceva mai tîrziu – cu zel, fără a-ţi neglija străduania (*philotimôs*, *philoponôs*). Deci: străduinţe, zel, antrenament, iată ce anume ne va permite să ne însuşim *epistemê praktikê*, care este la fel de trebuincioasă ca şi *epistemê theôrêtikê*[2]. Ideea că virtutea se dobîndeşte printr-o *askêsis*, care este cel puţin la fel de necesară ca o *mathêsis*, constituie, evident, o idee foarte veche. Nu este deloc nevoie să-l aşteptăm pe Musonius Rufus pentru a o vedea formulată aproape în aceiaşi termeni. Era o idee ce putea fi întîlnită încă în cele mai vechi texte pitagoreice[3]. Este o idee care poate fi întîlnită la Platon[4]. O întîlnim de asemenea la Isocrate, atunci cînd acesta vorbeşte despre *askêsis philosophias*[5]. Este o idee asupra căreia cinicii, evident, mult mai înclinaţi spre exerciţiul practic decît spre cunoaşterea teoretică, insistaseră la rîndul lor[6]. Pe scurt, este o idee cît se poate de tradiţională în cadrul acestei arte de sine însuşi, în cadrul acestei practici de sine însuşi căreia încerc să-i schiţez nu istoria, ci schema în interiorul unei perioade precise (secolele I-II după [Isus Cristos]). Încă o dată însă, şi revin asupra acestei chestiuni pentru a evita orice echivoc, nu susţin cîtuşi de puţin că această practică a sinelui, pe care încerc s-o reperez în epoca despre care vorbeam, s-a format în acel moment. Nu susţin nici măcar că ea ar constitui, în acel moment, o noutate radicală. Nu vreau să spun decît că în acea epocă, la capătul sau mai curînd ca urmare a unei foarte îndelungate istorii (căci capătul nu este încă stabilit), se ajunge, în secolele I-II, la constituirea unei culturi a sinelui, la o practică de sine ale cărei dimensiuni sînt considerabile, ale cărei forme sînt extrem de bogate şi a cărei amploare, care nu reprezintă, fără îndoială, nici o ruptură de continuitate, permite, desigur, o analiză mai detaliată decît dacă ne-am raporta la o epocă anterioară. Deci numai din raţiuni de comoditate, de vizibilitate şi de lizibilitate a fenomenului mă adresez acestei perioade, neavînd nici o clipă intenţia de a susţine că ea reprezintă o inovaţie. Bun, în orice caz n-am nici cea mai mică intenţie de a reface îndelungata istorie a raporturilor *mathêsis*/*askêsis* şi nici măcar pe aceea a înseşi acestei noţiuni de asceză, de exerciţiu, aşa cum poate fi ea întîlnită încă de la pitagoreici. Mă voi mulţumi aşadar să vorbesc despre secolele I-II, dar aş dori să atrag neîntîrziat atenţia asupra unui lucru, după părerea mea, surprinzător.

Începînd din momentul cînd convertirea la sine nu mai este privită din unghiul unei *mathêsis* – al cunoaşterii : cunoaştere a lumii, există oare şi cunoaştere de sine ? etc. – ci din acela al practicii, al exersării de sine însuşi prin sine, nu ne deplasăm cumva într-o ordine a lucrurilor care nu mai este, firește, aceea a adevărului, ci va fi aceea legii, a regulii, a codului ? La rădăcina acestei *askêsis*, a acestei practici de sine însuşi prin sine, de sine însuşi asupra sieşi, nu vom

găsi oare instanța întemeietoare și primă a legii? Cred că se cuvine să înțelegem foarte precis – și aceasta este una dintre trăsăturile cele mai importante și, pentru noi cel puțin, dintre cele mai paradoxale, căci pentru foarte multe alte culturi ea nu ar pune nici o problemă – ce anume caracterizează asceza (*askêsis*) în lumea greacă, elenistică și romană, oricare ar fi, de altfel, efectele de austeritate, de renunțare, de interdicție, de prescripție meticuloasă și austeră pe care această *askêsis* poate să le inducă: ea nu este și nu reprezintă niciodată în mod fundamental efectul unei supuneri față de lege. Nu prin referință la o instanță precum cea a legii se definește și își elaborează tehnicile această *askêsis*. *Askêsis* reprezintă în realitate o practică legată de adevăr. Asceza nu este o modalitate de a supune subiectul față de lege: e o modalitate de a lega subiectul de adevăr. Cred că se impune să nu uităm nici o clipă aceste lucruri, cu atît mai mult cu cît sîntem impregnați, ca urmare a însăși culturii și a categoriilor noastre, de o mulțime de scheme care riscă să ne pună pe niște piste greșite. Compar, dacă vreți, ceea ce vă spuneam orele trecute referitor la cunoașterea lumii și ceea ce vă voi spune acum referitor la practica de sine. Sau: ceea ce vă spuneam despre *mathêsis* și ceea ce aș dori să vă spun acum despre *askêsis*. Noi, cei de astăzi, prin categoriile de gîndire care ne sînt familiare, considerăm o evidență ca, atunci cînd vorbim despre raporturile dintre subiect și cunoaștere, problema care se pune, întrebarea pe care ne-o punem atunci cînd vorbim despre raportul dintre subiect și cunoaștere, să fie aceasta: este posibil să avem despre subiect o cunoaștere de același tip cu cea pe care o avem despre oricare alt element al lumii, sau se impune un alt tip de cunoaștere, ireductibil la primul etc.? Altfel spus, consider că problema raportului dintre subiect și cunoaștere noi o punem, în mod absolut spontan, în următoarea formă: poate exista o obiectivare a subiectului? Ceea ce-am vrut să vă arăt în ultimele două cursuri era faptul că în această cultură a sinelui din epoca elenistică și romană, atunci cînd se pune problema raportului dintre subiect și cunoaștere, nici o clipă nu se pune întrebarea dacă subiectul este obiectivabil, dacă putem să îi aplicăm subiectului același mod de cunoaștere pe care îl aplicăm lucrurilor din lume, dacă subiectul face efectiv parte dintre aceste lucruri ale lumii care pot fi cunoscute. Nici o clipă nu întîlnim așa ceva în gîndirea greacă, elenistică și romană. Cînd, în cadrul acestei gîndiri, se pune problema raporturilor dintre subiect și cunoașterea lumii, întîlnim – asta am vrut să vă arăt – necesitatea de a modifica cunoașterea lumii în așa fel încît ea să dobîndească, pentru subiect, în experiența subiectului, pentru salvarea subiectului, o anumită formă și o anumită valoare spirituală. Tocmai această modalizare spirituală a subiectului constituie răspunsul la întrebarea generală: ce raporturi există între subiect și cunoașterea lumii? Asta am vrut să vă arăt.

Acum, cred că aceeași operație de descîlcire, de eliberare față de propriile noastre categorii, față de propriile noastre probleme se impune și în privința ascezei (*askêsis*). Căci, într-adevăr, atunci cînd punem problema subiectului în ordine practică (nu numai „ce trebuie să facem?", ci și „ce trebuie să facem cu noi înșine?"), în mod absolut spontan – nu vreau să spun „în mod absolut natural", ar trebui mai degrabă să spun „în mod absolut istoric", dar ca urmare a unei necesități ce apasă greu asupra noastră – ni se pare o evidență că întrebarea „ce se întîmplă cu subiectul și ce anume trebuie el să facă cu el însuși" [să se pună] ținîndu-se obligatoriu seama de lege. Adică: din ce punct de vedere, în ce măsură, conform cărui temei și pînă la ce limită trebuie subiectul să se supună legii? Or, în cultura de sine proprie civilizației grecești, elenistice și romane, problema subiectului în relația lui cu practica conduce, după părerea mea, la cu totul altceva decît la problema legii. Conduce la următoarea întrebare: cum poate subiectul să acționeze așa cum trebuie, cum poate el fi așa cum trebuie să fie, în măsura în care nu doar cunoaște adevărul, ci îl și rostește, îl practică și îl exercită? Mai exact – am formulat greșit întrebarea –, trebuie să se spună așa: problema pe care și-o pun grecii și romanii în legătură cu relațiile dintre subiect și practică este de a ști în ce măsură faptul de a cunoaște adevărul, de a-l enunța, de a-l practica și de a-l exersa îi poate permite subiectului nu numai să acționeze așa cum trebuie să acționeze, ci să și fie așa cum trebuie să fie și așa cum vrea să fie. Să spunem, schematic, așa: acolo unde noi, modernii, înțelegem problema sub forma „obiectivare posibilă sau imposibilă a subiectului în interiorul unui cîmp de cunoștințe", anticii perioadei grecești, elenistice și romane înțelegeau: „edificare a unei cunoașteri a lumii ca experiență spirituală a subiectului". Și acolo unde noi, modernii, înțelegem „aservire a subiectului față de ordinea legii", grecii și romanii înțelegeau „constituire a subiectului ca scop ultim pentru el însuși, prin intermediul și printr-o exersare a adevărului". Există, după părerea mea, o eterogeneitate fundamentală care trebuie să ne pună în gardă împotriva oricărei proiecții retrospective. Și aș spune că cel care ar dori să facă istoria subiectivității – sau, mai exact, istoria raporturilor dintre subiect și adevăr – ar trebui să încerce să regăsească extrem de îndelungata, extrem de lenta transformare a unui dispozitiv de subiectivitate, definit prin spiritualitatea cunoașterii și prin practicarea adevărului de către subiect, în acel dispozitiv de subiectivitate care este acela al nostru și care e comandat, după părerea mea, de problema cunoașterii subiectului de către el însuși și de aceea a supunerii subiectului față de lege. Nici una dintre aceste două probleme (supunere față de lege, cunoaștere a subiectului de către el însuși) nu era de fapt fundamentală și nici măcar prezentă în gîndirea și în cultura antică.

Fundamentele erau „spiritualitatea cunoașterii" și „practicarea și exersarea adevărului". În felul acesta, cred eu, se impune să abordăm problema ascezei (*askêsis*); și tocmai asupra acestei probleme îmi propun să mă opresc acum, în cursul de față și în cel viitor.

Cînd vorbim de asceză, este evident că, văzută prin prisma unei anumite tradiții, de altfel puternic deformată ea însăși, [...] [noi înțelegem o] anumită formă de practică, ale cărei elemente, faze și progrese succesive sînt constituite din renunțări din ce în ce mai severe, avînd ca punct de miră și ca trecere la limită renunțarea la sine însuși. Din renunțare în renunțare pînă la renunțarea esențială, renunțarea la sine[7]: așa înțelegem noi asceza. Așa sună ea pentru noi. Cred însă că asceza (*askêsis*) avea pentru antici un înțeles profund diferit. Mai întîi pentru că, la ei, nici măcar nu se punea problema de a ajunge, la capătul ascezei ca la punctul acesteia de miră, la o renunțare la sine. Dimpotrivă, prin *askêsis* se urmărea tocmai constituirea de sine. Sau, mai exact, era vorba de a se ajunge la edificarea unui anumit raport de sine însuși cu sine care să fie plin, desăvîrșit, complet, autosuficient și mai ales susceptibil de a produce acea transfigurare la sine însuși care constituie fericirea pe care o simțim în relația de la sine la sine. Acesta era obiectivul ascezei. Nimic așadar care ne-ar putea duce cu gîndul la vreo renunțare la sine. Țin totuși să vă reamintesc în treacăt, pentru că povestea aceasta e foarte complicată și nu intenționez să intru în toate detaliile ei, foarte ciudata și interesanta inflexiune pe care o întîlnim la Marcus Aurelius, unde asceza, grație percepției descalificante a lucrurilor aflate dedesubtul nostru, conduce la o punere la îndoială a identității de sine prin discontinuitatea elementelor din care sîntem alcătuiți, ca și prin universalitatea rațiunii din care sîntem o parte[8]. Însă aceasta nu reprezintă decît o inflexiune, o modulare, după părerea mea, nu o trăsătură absolut generală a ascezei antice. Deci obiectivul ascezei în Antichitate îl formează constituirea unui raport plin, desăvîrșit și complet de sine însuși cu sine.

În al doilea rînd, instrumentul, mijlocul ascezei antice nu trebuie căutat în renunțarea la o parte sau alta din sine. Există, firește, așa cum vom vedea, și elemente de renunțare. Există și elemente de austeritate. Și am putea chiar afirma că partea esențială sau, în tot cazul, bună parte din ceea ce va fi renunțarea creștină este deja prezentă ca o cerință în asceza antică. Dar natura însăși a mijloacelor, tactica, dacă vreți, aplicată pentru atingerea acestui obiectiv final nu este primordial, fundamental o renunțare. Prin *askêsis* (asceză) este, dimpotrivă, vorba de a dobîndi ceva. Trebuie să ne înzestrăm cu ceva ce nu avem, în loc să renunțăm la cutare element din noi înșine de ordinul lui *a fi* sau al lui *a avea*. Este nevoie să ne înzestrăm cu ceva care, tocmai, în loc să ne conducă la a renunța, puțin cîte puțin, la

noi înşine, ne va permite să ne apărăm sinele şi să ajungem pînă la el. Pe scurt, asceza antică nu reduce, ci echipează, dotează. Iar acel ceva cu care ea ne echipează, acel ceva cu care ea ne dotează este ceea ce se numeşte în greacă *paraskeuê*, şi pe care Seneca îl traduce frecvent în latină prin *instructio*. Termenul fundamental este însă *paraskeuê*, şi tocmai pe acesta aş dori să-l studiez rapid astăzi, mai înainte de a trece, data viitoare, la diferite forme mai precise de exerciţii ascetice. Dacă problema ascezei înseamnă ca ea să ajungă la constituirea unui raport plin de sine însuşi cu sine, ea va avea prin urmare ca funcţie sau, mai curînd, ca tactică sau ca instrument, constituirea unei *paraskeuê*. Ce este însă această *paraskeuê*? Ei bine, *paraskeuê* este ceea ce am putea numi o pregătire în acelaşi timp deschisă şi finalizată a individului pentru evenimentele existenţei. Vreau să spun că, prin asceză, problema care se pune este de a pregăti individul pentru viitor, pentru un viitor care este alcătuit din evenimente neprevăzute, evenimente cărora li se cunoaşte, poate, natura în general, dar despre care nu putem şti cînd anume se vor produce şi nici măcar dacă se vor produce. Prin asceză este aşadar vorba de a ne înzestra cu o pregătire, cu o *paraskeuê* capabilă să se ajusteze la evenimentele care s-ar putea întîmpla şi anume în chiar momentul cînd ele s-ar produce, în cazul în care s-ar produce.

Există o mulţime de definiţii ale acestei *paraskeuê*. Mă voi opri asupra uneia dintre cele mai simple şi mai drastice. Este cea pe care o întîlnim la Demetrius Cinicul, în textul pe care Seneca îl reproduce în Cartea a VII-a din *De Beneficiis*[9], text în care Demetrius reia ceva ce constituie un loc comun al filosofiei cinice, dar şi al filosofiei morale în general, al tuturor practicilor de existenţă: compararea vieţii şi a celui care vrea să ajungă în viaţă la înţelepciune cu un atlet. Va trebui să revenim de foarte multe ori la această comparare a înţeleptului cu un atlet, sau a celui care se guvernează pe sine însuşi, care merge către înţelepciune, cu un atlet. Atletul bun, cel puţin în acest text al lui Demetrius, este prezentat ca fiind cel care se exersează. Dar care se exersează în vederea a ce? Nu, spune el, pentru deprinderea tuturor mişcărilor posibile. Nu este cîtuşi de puţin vorba de a desfăşura toate posibilităţile de care dispunem. Nu este vorba nici măcar de a realiza, într-un domeniu sau altul, cine ştie ce isprăvi care ne-ar permite să triumfăm asupra celorlalţi. Este vorba de a ne pregăti doar în vederea a ceea ce ni s-ar putea întîmpla, de a ne pregăti doar pentru acele evenimente de care am putea să ne izbim, [dar] nu cu scopul de a-i întrece pe alţii şi nici măcar de a ne depăşi pe noi înşine. Noţiunea de „depăşire de sine" poate fi întîlnită uneori la stoici – voi încerca să revin asupra acestui aspect –, absolut niciodată însă sub forma acelei gradări infinite spre tot mai dificil pe care o vom întîlni în asceza creştină. Nu este aşadar vorba de a-i

întrece pe alții și nici măcar de a ne depăși pe noi înșine, ci de a deveni, conform aceleiași categorii despre care vorbeam adineauri, mai puternici, sau de a nu fi mai slabi decît ceea ce ni s-ar putea întîmpla. Antrenamentul unui bun atlet trebuie deci să fie antrenamentul în vederea deprinderii cîtorva mișcări elementare, suficient de generale însă și suficient de eficiente pentru a putea fi adaptate tuturor împrejurărilor și pentru ca subiectul să poată – cu condiția, de asemenea, ca ele să fie suficient de simple și suficient de bine însușite – să dispună pe loc de ele, imediat ce-ar avea nevoie. Această însușire a cîtorva mișcări elementare, necesare și suficiente în orice împrejurare posibilă constituie antrenamentul cel bun, asceza cea bună. Iar *paraskeuê* nu va însemna altceva decît ansamblul mișcărilor necesare și suficiente, totalitatea practicilor necesare și suficiente care să ne permită să fim mai puternici decît tot ce poate să ni se întîmple de-a lungul vieții. În asta constă formarea atletică a înțeleptului. Iar această temă, atît de bine definită de către Demetrius, o regăsim peste tot. Am să vă citez un pasaj din Marcus Aurelius, dar ea poate fi întîlnită și la Seneca, la Epictet etc.: „Arta de a trăi [ceea ce el numește biotică: *hê biôtikê*; M.F.] este mai asemănătoare cu meșteșugul luptelor decît cu arta dansului, prin faptul că se impune să înfrunți cu dîrzenie și bine pregătit tot ceea ce ți se ivește în cale, chiar și evenimentele neprevăzute"[10]. Această opoziție între atletism și dans, între luptă și dans, este interesantă. Dansatorul este, firește, cel care se străduiește cel mai mult să atingă un anumit ideal care îi va permite să-i depășească pe alții sau să se depășească pe sine. Munca dansatorului nu este definită. Arta luptei, în schimb, nu constă decît în a fi permanent pregătit și necontenit vigilent, mereu atent, altfel spus: în a nu fi doborît, în a nu fi mai puțin puternic decît loviturile pe care le-ai putea primi și care pot să se datoreze împrejurărilor sau pot veni de la alții. Cred că este un aspect important. El ne permite să facem o distincție corectă între ce era acest atlet al spiritualității antice și ce va fi atletul creștin. Atletul creștin va merge pe calea nesfîrșită a progresului spre sfințenie, cale pe care el trebuie să se depășească necontenit pe sine, ajungînd chiar pînă la a renunța la el însuși. Dar mai cu seamă atletul creștin va fi cel care va avea un dușman, un adversar, care va trebui să fie în permanență cu ochii-n patru. Față de cine și față de ce? Pur și simplu, față de el însuși! Față de el însuși, în măsura în care (păcat, natură decăzută, seducție exercitată de demon etc.) în el însuși va întîlni el cele mai veninoase și cele mai periculoase puteri cu care va trebui să se înfrunte. Atletul stoic, atletul spiritualității antice trebuie, într-adevăr, și el să lupte. Trebuie să fie permanent gata de luptă, o luptă în care are ca adversar tot ce poate veni din lumea exterioară: evenimentul. Atletul antic este un atlet al evenimentului. Cel creștin, în schimb, este un atlet al lui însuși. Primul punct.

În al doilea rînd, această înzestrare (*paraskeuê*) din ce se compune? Ei bine, acest echipament cu care se impune să ne dotăm și care ne permite să ripostăm imediat ce este nevoie, cu mijloacele în același timp cele mai simple și cele mai eficiente, este alcătuit din *logoi* (discursuri). Iar aici, trebuie să fim foarte atenți. Prin *logoi* nu e de-ajuns să înțelegem doar un echipament alcătuit din propoziții, din principii, din axiome etc. care sînt adevărate. Trebuie să înțelegem niște discursuri în măsura în care sînt niște enunțuri materialmente existente. Atletul cel bun, adică cel care dispune de o *paraskeuê* suficientă, nu este doar cel care știe un lucru sau altul despre rînduiala generală a naturii sau care cunoaște preceptele particulare potrivite unei circumstanțe sau alteia, ci cel care are – pentru moment voi spune: „în minte", dar asupra acestui subiect va trebui să revin – fișate în el însuși, implantate în el (sînt termeni folosiți de Seneca în Scrisoarea L-a[11]), ce anume? Ei bine: fraze care au fost efectiv rostite, fraze pe care le-a auzit sau pe care le-a citit în mod efectiv, fraze pe care și le-a încrustat el însuși în minte prin repetare, repetîndu-le în memorie prin exerciții zilnice, scriindu-le, scriindu-le pentru el însuși sub forma unor însemnări precum cele pe care și le făcea Marcus Aurelius, de pildă: așa cum știți, în textele lui Marcus Aurelius este foarte greu de știut ce anume îi aparține lui și ce anume este citat. Contează prea puțin. Problema rămîne că atletul este cel care se echipează așadar cu fraze pe care efectiv le-a auzit sau le-a citit, pe care le-a memorat el însuși, pe care el însuși le-a repetat, le-a scris și le-a rescris. Este vorba de lecții aparținînd unui profesor, de fraze auzite, de fraze pe care el însuși le-a rostit, pe care și le-a spus lui însuși. Dintr-un astfel de echipament material de *logos*, care tocmai în acest sens trebuie privit, se constituie armătura necesară celui care vrea să fie un bun atlet al evenimentului, un bun atlet al soartei. În al doilea rînd, aceste discursuri – discursuri care există în materialitatea lor, care sînt însușite în materialitatea lor, care sînt păstrate în materialitatea lor – firește, nu sînt orice fel de discursuri. Sînt niște propoziții care, așa cum chiar denumirea de *logos* o spune, sînt întemeiate în rațiune. Întemeiate în rațiune – ceea ce înseamnă că sînt în același timp raționale, că sînt adevărate și constituie niște principii acceptabile de comportament. Sînt așa-numitele, în filosofia stoică, *dogmata* și *praecepta*[12] – trec însă peste acest aspect (dacă eventual va trebui să revenim, vom reveni, dar nu este absolut necesar). Ceea ce aș dori însă să subliniez cît se poate de apăsat este că aceste fraze care există efectiv, că acești *logoi* existenți materialmente sînt prin urmare niște fraze, niște elemente discursive, raționale: de o raționalitate care în același timp enunță adevărul și ne prescrie ceea ce trebuie să facem. Și, în sfîrșit, în al treilea rînd, aceste discursuri sînt niște discursuri persuasive. Ceea ce înseamnă

că acești *logoi* nu numai că spun ce este adevărat și ce anume trebuie să facem, ci și că atunci cînd constituie o bună *paraskeuê*, ei nu se mulțumesc să apară ca un fel de porunci care ar fi date subiectului. Sînt persuasivi în sensul că antrenează nu numai convingerea, ci și faptele însești. Reprezintă niște scheme inductoare de acțiune de așa natură în valoarea și eficacitatea lor inductivă, încît prin însăși prezența lor – în minten, în gîndirea, în sufletul, în însuși corpul celui care le deține –, ei bine, acesta va acționa parcă spontan. De parcă chiar acești *logoi* care, treptat, ar ajunge să facă corp comun cu propria sa rațiune, cu propria sa libertate și cu propria sa voință, ar vorbi pentru el : și nu doar spunîndu-i ce anume se cuvine să facă, ci făcînd efectiv, în modul raționalității necesare, ceea ce trebuie făcut. Aceste elemente materiale de *logos* rațional sînt prin urmare întipărite în mod efectiv în subiect, ca niște matrice de acțiune. Asta înseamnă *paraskeuê*. Și tocmai obținerea ei o vizează acea *askêsis* necesară oricărui atlet al existenței.

Cea de-a treia caracteristică a acestei *paraskeuê* o constituie problema modului de a fi. Pentru ca aceste discursuri, aceste elemente materiale de discurs să poată constitui în mod efectiv pregătirea de care avem nevoie, este nevoie ca ele să fie nu numai însușite, ci și dotate cu un fel de prezență permanentă, în același timp virtuală și eficace, care să ne permită să recurgem la ele ori de cîte ori avem nevoie. *Logos*-ul care constituie o *paraskeuê* trebuie să fie, în același timp, și un ajutor. Și aici ajungem la o noțiune foarte importantă și deosebit de frecventă în toate aceste texte. *Logos*-ul trebuie să fie *boêthos* (un ajutor)[13]. Termenul de *boêthos* este foarte interesant. La origine, în vocabularul arhaic, *boêthos* înseamnă ajutor. Adică faptul că cineva răspunde la apelul (*boê*) lansat de un războinic aflat în pericol. Iar cel care îi sare în ajutor răspunde printr-un strigăt care-l anunță pe respectivul că a fost auzit și că cineva îi sare în ajutor. Asta înseamnă. Așa trebuie să fie și *logos*-ul. Atunci cînd apare o împrejurare potrivnică, atunci cînd se produce un eveniment care îl pune pe subiect, stăpînirea de sine a acestuia, în pericol, trebuie ca acest *logos* să poată răspunde imediat ce este solicitat și să-și poată face auzit glasul, anunțîndu-l, într-un anumit sens, pe subiect că este la post, că îi vine în ajutor. Și tocmai în enunțarea, în reactualizarea acestui *logos*, în acest glas care se face auzit și care promite ajutorul constă de fapt ajutorul însuși. Dacă *logos*-ul vorbește în clipa cînd evenimentul se produce, dacă *logos*-ul care constituie așa-numita *paraskeuê* se formulează pentru a-și anunța sprijinul, ajutorul a venit deja, spunîndu-ne ce anume trebuie să facem – sau, mai curînd, făcîndu-ne efectiv să facem ceea ce se impune să facem. *Logos*-ul reprezintă deci astfel ceea ce ne vine în ajutor. Acest *logos boêthos* este metaforizat în mii de feluri în toată această literatură, fie, de

pildă, sub forma ideii unui *logos*-remediu (*logos pharmakôn*)[14], fie sub forma ideii, şi ea extrem de frecventă, la care am făcut deja aluzie de mai multe ori[15], a metaforei pilotării unei nave – *logos*-ul trebuie să fie asemeni unui bun pilot de pe o navă[16], ţinînd la un loc echipajul, spunîndu-i ce trebuie să facă, păstrînd direcţia, comandînd manevrele etc. – sau, în sfîrşit, desigur, sub forma militară şi războinică fie a armurii, fie, şi mai des încă, a zidului inexpugnabil şi a fortăreţei în care războinicii se pot replia ori de cîte ori apare un pericol; iar din interiorul acestei fortăreţe, bine păziţi de zidurile acesteia, din înaltul lor, ei pot să respingă asalturile duşmanilor. La fel, pe măsură ce evenimentele se produc, atunci cînd subiectul se simte ameninţat pe cîmpia plată a vieţii de zi cu zi, *logos*-ul trebuie să fie prezent: fortăreaţă, citadelă profilîndu-se semeaţă pe înălţimea ei, spre care să ne putem oricînd replia. Ne repliem în noi înşine, în noi înşine ca *logos*. Şi abia aici aflăm posibilitatea de a respinge evenimentul, de a înceta să mai fim *hêttôn* (mai slabi) decît el, de a putea să triumfăm în sfîrşit asupra lui. Şi este de la sine înţeles că pentru a putea juca astfel acest rol, pentru a putea fi efectiv de ajutor, şi încă în mod permanent, acest echipament alcătuit din *logoi* raţionali trebuie să ne fie permanent la îndemînă. El trebuie să fie ceea ce grecii numeau *khrêstikos* (utilizabil). Aici, ei aveau o serie, sau mai curînd o metaforă, care revenea în mod constant şi care este deosebit de importantă pentru încercarea noastră de a defini ce înseamnă *paraskeuê* şi, prin urmare, ce anume se cuvine să fie, ca natură şi în desfăşurarea lor, exerciţiile care formează şi menţin această *paraskeuê*. Un astfel de *logos*, pentru a putea să-şi joace rolul de ajutor, pentru a putea fi în mod efectiv fie un bun pilot, fie o bună fortăreaţă, fie un bun remediu, trebuie să fie, ei bine, „la îndemînă": *prokheiron*, ceea ce latinii traduceau prin: *ad manum*. Trebuie să putem dispune de el oricînd, să-l avem permanent la îndemînă[17]. Cred că aceasta este o noţiune deosebit de importantă, care în acelaşi timp face parte din categoria, fundamentală în întreaga cultură greacă, a memoriei, introducînd totuşi o flexiune aparte. Şi într-adevăr, să spunem că *mnemê* (memoria, în forma ei arhaică) avea ca principală funcţie nu numai de a menţine, în deplina-i fiinţă, valoare şi strălucire, gîndul, maxima aşa cum fusese ea formulată de poet, ci şi, firească, funcţia de a-i putea lumina, graţie faptului de a menţine astfel intactă strălucirea adevărului, pe toţi cei care rosteau din nou respectiva maximă, pe toţi cei care o pronunţau dat fiind că participau ei înşişi la *mnemê* sau o ascultau rostindu-se prin vocea aedului ori a înţeleptului care participau ei direct la această *mnemê*[18]. În ideea că trebuie să avem aceşti *logoi* (aceşti *logoi boêtikoi*, *logos*-ul de ajutor) la îndemînă, observaţi însă că este vorba de ceva oarecum diferit de această menţinere a strălucirii adevărului în memoria celor

care care participă la *mnemê*. Este nevoie, în realitate, ca fiecare în parte să aibă un astfel de echipament la îndemînă, și trebuie să-l aibă la îndemînă nu întocmai sub forma unei memorii care va intona din nou maxima făcînd-o să-și răspîndească lumina în același timp nouă de fiecare dată și mereu aceeași. Trebuie ca fiecare să-l aibă la îndemînă, adică trebuie să-l aibă, într-un anumit sens, aproape în propriii săi mușchi. Trebuie să-l aibă în așa fel la îndemînă încît să-l poată reactualiza imediat și fără întîrziere, în mod automat. Un astfel de echipament trebuie să fie de fapt o memorie activă, o memorie a actului, mult mai mult decît o memorie a cîntului. Atunci cînd va veni ziua tristeții, a doliului, a accidentului, atunci cînd moartea ne va da tîrcoale, atunci cînd vom fi bolnavi și vom suferi, trebuie ca echipamentul să funcționeze apărînd sufletul, ferindu-l să fie atins, pentru a-i permite să-și păstreze liniștea. Ceea ce nu înseamnă, firește, că formularea, că reformularea ca atare a maximei nu va fi necesară, ci că, în vreme ce, în marea *mnemê* arhaică, adevărul lumina strălucitor abia atunci cînd cîntul se înălța din nou, aici toate repetițiile verbale vor trebui să fie de ordinul pregătirii. Tocmai pentru ca adevărul să poată să se integreze în individ și să-i comande acestuia acțiunea, făcînd într-un anumit sens parte din chiar mușchii și nervii săi, tocmai în acest scop va trebui individul mai înainte, ca pregătire prin *askêsis*, să facă toate acele exerciții de rememorare prin intermediul cărora el își va reaminti efectiv maximele și propozițiile, va reactualiza *logoi*-i, îi va reactualiza rostindu-i în mod efectiv. Atunci însă cînd evenimentul se va produce, în acel moment va trebui ca *logos*-ul să fi devenit în asemenea măsură totuna cu însuși subiectul acțiunii, ca subiectul acțiunii să fi devenit deja în asemenea măsură totuna cu *logos*-ul încît, fără măcar a mai fi nevoit să intoneze din nou fraza, fără măcar a mai fi nevoit s-o rostească, [el] să acționeze exact așa cum trebuie să o facă. În noțiunea generală de *askêsis* avem așadar, după părerea mea, de-a face, așa cum puteți observa, cu o altă formă de *mnemê*, cu un cu totul alt ritual al reactualizării verbale și al punerii în practică, cu un cu totul alt raport între discursul pe care îl repetăm și strălucirea acțiunii care se manifestă și este astfel inițiată.

Sintetizînd cele spuse pînă acum și cu titlu de introducere la cursul de data viitoare, voi spune așa: mi se pare că pentru greci, dar și pentru romani, *askêsis* are așadar esențialmente, în virtutea scopului său final care este constituirea unui raport al subiectului cu sine însuși plin și independent, ca funcție, ca obiectiv prim, imediat, punerea la punct a unei *paraskeuê* (a unei pregătiri, a unui echipament). Și ce este această *paraskeuê*? Este, după părerea mea, forma pe care trebuie s-o îmbrace discursurile adevărate pentru a putea să constituie matricea unor comportamente raționale. *Paraskeuê* este structura de

transformare permanentă a discursurilor adevărate, bine ancorate în subiect, în principii de comportament acceptabile din punct de vedere moral. *Paraskeuê* mai este elementul de transformare a *logos*-ului în *êthos*. Putem atunci defini ce anume înseamnă *askêsis*: *askêsis* va fi ansamblul, succesiunea reglementată, calculată a procedurilor susceptibile, pentru un individ, să formeze, să fixeze definitiv, să reactiveze periodic şi să întărească, atrunci cînd este nevoie, această *paraskeuê*. *Askêsis* este ceea ce permite ca discursul adevărat – rostire de adevăr adresată subiectului, discurs adevărat pe care subiectul şi-l adresează lui însuşi – să se constituie ca un mod de a fi al subiectului. *Askêsis* preschimbă discursul de adevăr într-un mod de a fi al subiectului. Cred că aceasta este definiţia la care putem să ajungem, pe care, mă rog, o putem avansa referitor la tema generală a ascezei (*askêsis*). Şi vă daţi seama că, din moment ce asceza este, în această epocă, în această perioadă, în această formă de cultură, ceea ce permite ca discursul adevărat să devină mod de a fi al subiectului, sîntem, vrem-nu vrem, foarte departe de o *askêsis* aşa cum va fi ea practicată în creştinism, adică începînd din momentul cînd discursul de adevăr va fi definit mai presus de orice pornind de la o Revelaţie, de la un Text şi de la un raport care va fi un raport bazat pe credinţă, iar asceza, la rîndul ei, va reprezenta un sacrificiu, o sacrificare a unor părţi succesive din sine însuşi şi o renunţare finală la sine. Să te constitui pe tine însuţi printr-un exerciţiu prin care discursul de adevăr devine mod de a fi al subiectului: ce poate fi mai departe de ceea ce înţelegem noi acum, în cadrul tradiţiei noastre istorice, prin „asceză", asceză care renunţă la sine în funcţie de un Cuvînt adevărat care a fost rostit de un Altul? Atît pentru astăzi. Mulţumesc.

Note

1. *Peri askêseôs*, în R. Musonius, *Reliquiae*, ed. O. Hense cit., pp. 22-27 (*cf.*, în franceză, traducerea lui Festugière, în *Deux prédicateurs dans l'Antiquité, Télès et Musonius*, ed. cit., pp. 69-71).
2. „Virtutea, spunea el, nu este doar ştiinţă teoretică (*epistemê theôrêtikê*), ci şi o ştiinţă practică (*alla kai praktikê*), precum medicina şi muzica. Deci aşa cum medicul şi muzicantul trebuie nu doar să cunoască fiecare principiile artei sale, ci să se fi şi exersat să acţioneze conform acestor principii (*mê monon aneilêphenai ta theôrêmata tês hautou tekhnês hekateron, alla kai gegumnasthai prattein kata ta theôrêmata*), şi cel care vrea să fie un om virtuos trebuie nu doar să fi învăţat la perfecţiune (*ekmanthanein*) toate cunoştinţele ce conduc spre virtute, ci să se fi şi exersat în practicarea acestor cunoştinţe cu sîrguinţă şi multă muncă" (*gumnazesthai kata tauta philotimôs kai philoponôs*) (*Deux prédicateurs dans l'Antiquité...*, p. 69).

3. Cu privire la ideea unei *askêsis tês aretês* la pitagoreici, *cf.* J.-P. Vernant, „Fluviul «Amelês» și «meletê thanatou»", în *Mit și gîndire în Grecia antică*, *op. cit.*, pp. 170-175 (începutul articolului).
4. *Cf.* concluzia mitului lui Protagoras despre virtute ca obiect al exercițiu- lui: „În schimb, dacă cineva nu posedă acele însușiri despre care ei socotesc că pot fi dobîndite prin studiu (*epimeleias*) sau exercițiu (*askêseôs*) sau prin învățătură, ci dimpotrivă, are cusururile corespunzătoare acestora, își atrage mînie și pedepse și mustrări pentru ele" (*Protagoras*, 323d, în Platon, *Opere complete*, vol. I, trad. Șerban Mironescu, București, Ed. Humanitas, 2001, p. 521); *cf.* și, imediat după celebrul pasaj din *Republica* despre educație ca o convertire a sufletului: „Celelalte așa-zise virtuți ale sufletului par să fie cumva apropiate de virtuțile trupului – de fapt, ele nu există în el mai înainte, ci doar mai tîrziu apar în obiceiuri și în ocupațiile omului [pot fi dobîndite prin obișnuință și exercițiu; B.G.] (*ethesi kai askêsesin*)" (*Republica*, Partea a III-a, Cartea a VII-a, 518d-e, vol. 2, trad. Andrei Cornea, ed. cit., p. 101).
5. „Pentru suflete, ei [preoții egipteni] au dezvăluit practica filosofiei (*philosophias askêsin*)" (*Busiris*, în Isocrate, *Discours*, XI, 22, t. I, trad. G. Mathieu & E. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 193).
6. Despre *askêsis* la Diogene, *cf.* § 23 („folosind orice împrejurare pentru a se căli") și mai ales §§ 70-71 din Cartea a VI-a a lucrării *Despre viețile și doctrinele filosofilor* (trad. C. Balmuș, ed. cit., p. 199 și p. 209), și, asupra acestui punct, cartea lui M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, *op. cit.*
7. Despre renunțarea la sine în creștinism, *cf.* cursul din 17 februarie, prima oră.
8. *Cf.* studierea, de către Foucault, în prima oră a prezentului curs, a exercițiilor de percepție reductivă la Marcus Aurelius.
9. *Cf.* analiza aceluiași pasaj în cursul din 10 februarie, ora a doua.
10. Marcus Aurelius, *Către sine*, Cartea a VII-a, 61, ed. cit., p. 164.
11. Trimitere la metafora vegetală din paragraful 8 (*Scrisori către Lucilius*, Cartea a V-a, Scrisoarea L, 8, ed. cit., p. 122).
12. Fără îndoială, Foucault vrea să spună aici: *decreta* (reluare latină de către Seneca a acelor *dogmata* grecești; *cf.* Marcus Aurelius, *Către sine*, Cartea a VII-a, 2), care desemnează niște principii generale articulate într-un sistem, opunîndu-se, tocmai, așa-numitelor *praecepta* (precepte practice punctuale). *Cf.* Scrisoarea a XCV-a, în care Seneca propovăduiește o morală bazată pe *decreta*: „Principiile (*decreta*) sînt acelea care ne întăresc, ne apără siguranța și liniștea, cuprind toată viața și totodată întreaga natură. Deosebirea dintre principiile filosofiei și precepte (*decreta philosophiae et praecepta*) este aceea dintre elemente și corpuri [...]. La adevăr nu se ajunge fără principii (*sine decretis*): ele îmbrățișează toată viața" (*Scrisori către Lucilius*, Cartea a XV-a, Scrisoarea a XCV-a, 12 și 58, p. 354 și p. 365, *cf.* și § 60, ca și cursul din 17 februarie, prima oră, pentru prezentarea lui Ariston din Chios, căruia Seneca, în Scrisoarea a XCIV-a, îi atribuie paternitatea acestei distincții). Pentru o viziune de ansamblu asupra acestei probleme, *cf.* P. Boyancé, „Le Stoïcisme à Rome", în *Association Guillaume Budé, VIIe congrès, Aix-en-Provence, 1963*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, pp. 218-254.

13. „La fel se întîmplă și cu argumentele (*logôn*) care vindecă pasiunile (*pros ta pathê boêthousi*). Trebuie să ne preocupăm cu asiduitate de ele mai înainte de a simți pasiunile, dacă avem bun simț, astfel încît, pregătiți fiind cu multă vreme înainte (*paraskeuasmenoi*), ele să se dovedească mai eficiente" (Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 465b, trad. J. Dumortier & J. Defradas, ed. cit., § 1, p. 99).
14. Această metaforă apare la Plutarh, în *Consolație către Apollonios*, 101f.
15. *Cf.* cursul din 17 februarie, prima oră.
16. *Cf.* această imagine în Plutarh, *Despre controlul asupra mîniei*, 453e.
17. „Așa cum medicii au totdeauna la îndemînă (*prokheira*) instrumentele și aparatele necesare chiar unor intervenții neprevăzute, tot astfel și tu să ai pregătite învățăturile de temelie (*dogmata*) pentru ca să cunoști cele divine și cele omenești..." (Marcus Aurelius, *Către sine*, Cartea a III-a, 13, p. 99 – pentru utilizări similare ale termenului *prokheiron*, *cf.* și Cartea a XI-a, 4; Cartea a VII-a, 64; Cartea a VII-a, 1; Cartea a V-a, 1).
18. *Cf.* J.-P. Vernant, „Aspecte mitice ale memoriei", în *Mit și gîndire în Grecia antică*, *op. cit.*, pp. 137-169, și M. Détienne, „Memoria poetului", în *Stăpînitorii de adevăr în Grecia arhaică* (1967), trad. Alexandru Niculescu, București, Editura Symposion, 1996, pp. 49-70.

Cursul din 3 martie 1982

Prima oră

Separaţia conceptuală dintre asceza creştină şi asceza filosofică. – Practici de subiectivare: importanţa exerciţiilor de ascultare. – Natura ambiguă a ascultării, între pasivitate şi activitate: tratatul Peri tou akouein *de Plutarh; Scrisoarea a CVIII-a a lui Seneca; Diatriba a II-a, 23, de Epictet; – Ascultarea lipsită de* tekhnê. *– Regulile ascetice ale ascultării: tăcerea; gestica precisă şi atitudinea generală a bunului ascultător; atenţia (ataşarea de referentul discursului şi subiectivarea discursului prin memorare imediată).*

În legătură cu tema generală a convertirii de sine, vă aduceţi probabil aminte că încercasem să analizez efectele principiului „a te converti la tine însuţi" mai întîi în ordinea cunoaşterii. Şi mă străduisem să vă demonstrez că aceste efecte nu trebuiau căutate pe latura unei eventuale constituiri de sine a individului ca obiect şi ca domeniu al cunoaşterii *[connaissance]*, ci mai curînd pe latura instaurării unor anumite forme de cunoaştere *[savoir]* spirituală, pentru care încercasem să găsesc două exemple, unul în Seneca, celălalt în Marcus Aurelius. Aceasta era, dacă vreţi, partea de *mathêsis*. După aceea, am trecut la celălalt aspect al convertirii de sine: efectele introduse de principiul „a te converti la tine însuţi" în ceea ce putem numi practica de sine. Este ceea ce, după opinia mea, grecii numeau, în mare, *askêsis*. La o primă privire – este tocmai ceea ce-am încercat să vă arăt pe scurt la sfîrşitul cursului de data trecută – mi se pare că această *askêsis*, aşa cum o înţelegeau grecii din epoca elenistică şi romană, este foarte departe de ceea ce noi înţelegem, tradiţional, prin „asceză", tocmai în măsura, de altfel, în care noţiunea noastră de asceză este mai mult sau mai puţin modelată şi impregnată de concepţia creştină. După părerea mea – repet, aceasta nu este decît o şarpantă, o schiţă extrem de preliminară – asceza filosofilor păgîni sau, dacă vreţi, această asceză proprie practicii de sine din epoca elenistică şi romană se deosebeşte foarte clar, foarte net de asceza creştină, într-un anumit număr de puncte. În primul rînd, în această asceză filosofică, în această asceză caracteristică practicii de sine,

obiectivul final, ţelul ultim nu-l constituie, în mod evident, renunţarea la sine. Obiectivul îl constituie, dimpotrivă, tocmai postularea de sine, în modul cel mai explicit, mai tare, mai continuu şi mai obstinat cu putinţă, ca scop al propriei existenţe. În al doilea rînd, în cadrul acestei asceze filosofice nu este vorba de a reglementa ordinea sacrificiilor, a renunţărilor pe care trebuie să le facem cu privire la o parte sau alta, la un aspect sau altul al propriei noastre fiinţe, ci, dimpotrivă, de a ne dota cu ceva ce nu avem, cu ceva ce nu posedăm de la natură. Este vorba de a ne fabrica nouă înşine un echipament, echipament de apărare în faţa evenimentelor posibile ale vieţii. Este ceea ce grecii numesc *paraskeuê*. Funcţia ascezei este elaborarea unei *paraskeuê* [pentru ca] subiectul să se poată constitui ca atare pe sine însuşi. În al treilea rînd, mi se pare că principiul acestei asceze filosofice, al acestei asceze caracteristice practicii de sine, nu-l reprezintă supunerea individului faţă de lege, ci legarea individului de adevăr. Legătură cu adevărul, nu supunere la lege: acesta mi se pare a fi unul dintre aspectele fundamentale ale acestei asceze filosofice.

Pe scurt, am putea spune – şi tocmai asupra acestei chestiuni cred că mă oprisem data trecută – că asceza este ceea ce ne permite, pe de o parte, să ne înzestrăm cu acele discursuri adevărate de care, în toate împrejurările, evenimentele şi peripeţiile vieţii, avem nevoie pentru a putea stabili un raport adecvat, plin şi desăvîrşit cu noi înşine; şi totodată, pe de altă parte, ea este ceea ce ne permite să devenim noi înşine subiectul acestor discursuri adevărate, ceea ce ne permite să devenim noi înşine subiectul rostirii adevărate, subiect care, tocmai prin această enunţare a adevărului, se vede transfigurat prin chiar acest lucru: prin faptul că vorbeşte adevărat. Într-un cuvînt, cred că am putea spune aşa: sensul şi funcţia primordială a ascezei filosofice, a ascezei proprii practicii de sine din epoca elenistică şi romană, sînt să asigure ceea ce voi numi subiectivarea discursului adevărat. Ea face ca eu însumi să pot fi cel care rosteşte acest discurs adevărat, să devin, cu alte cuvinte, eu însumi subiectul enunţării discursului adevărat; în vreme ce, după părerea mea, funcţia ascezei creştine va fi cu totul alta: aceea, firească, de renunţare la sine. Numai că, pe drumul către renunţarea la sine, ea va face loc unui moment deosebit de important, despre care v-am vorbit, dacă nu mă înşel, anul trecut sau acum doi ani, nu mai ştiu cu precizie[1], şi care este momentul mărturisirii, al confesiunii; adică momentul cînd subiectul se obiectivează pe el însuşi într-un discurs adevărat. Mi se pare deci că în cadrul ascezei creştine va exista o mişcare de renunţare la sine care va trece, ca moment esenţial, printr-o obiectivare de sine într-un discurs adevărat. Iar în asceza păgînă, în asceza filosofică, în asceza practicii de sine din epoca la care ne referim, este vorba de a ne găsi pe noi înşine ca scop şi ca obiect al unei tehnici

de existență, al unei arte de a trăi. Este vorba de a ne întîlni noi înșine, ca moment esențial, nu cu obiectivarea de sine într-un discurs adevărat, ci cu subiectivarea unui discurs adevărat într-o practică și într-un exercițiu de sine însuși asupra sieși. Aceasta este diferența fundamentală asupra căreia încă de la începutul acestui curs, de fapt, mă străduiesc să atrag atenția. O procedură de subiectivare a discursului adevărat – iată ce veți afla exprimîndu-se în permanență în textele lui Seneca, în care el spune, referitor la cunoaștere, la limbajul filosofic, la lectură, la scris, la însemnările pe care ni le facem etc.: problema care se pune este de a ne însuși, de a face ale noastre („*facere suum*")[2] lucrurile pe care le știm, discursurile pe care le auzim, acele discursuri pe care le recunoaștem ca adevărate sau care ne-au fost transmise ca fiind adevărate de către tradiția filosofică. A-ți însuși, a face să fie al tău adevărul, a deveni tu însuți subiect al enunțării discursului adevărat: acesta este, cred, însuși miezul acestei asceze filosofice.

Vă dați seama atunci care va fi prima formă, forma inițială, indispensabilă, a ascezei concepute astfel, ca subiectivare a discursului adevărat. Primul moment, prima etapă, dar și suportul permanent al acestei asceze înțelese ca subiectivare a discursului adevărat îl vor constitui totalitatea tehnicilor și totalitatea practicilor privind ascultarea, lectura, scrisul și faptul de a vorbi. A asculta, a ști să asculți așa cum trebuie; a citi și a scrie așa cum trebuie; a vorbi așa cum trebuie: iată ce anume va constitui, ca tehnică a discursului adevărat, suportul permanent și acompaniamentul neîntrerupt al practicii ascetice. Și mai puteți de asemenea observa – asupra acestui aspect vom reveni – că este vorba de ceva în același timp apropiat, dar și profund diferit de ceea ce va fi ascultarea Cuvîntului sau raportarea la Scriptură în spiritualitatea creștină. Acestea sînt, prin urmare, cele trei lucruri pe care voi încerca să vi le explic astăzi, și anume: mai întîi, ascultarea ca practică a ascezei, aceasta din urmă înțeleasă ca subiectivare a adevărului. Apoi: lectura și scrisul. Și, în sfîrșit, în al treilea rînd: vorbirea.

Mai întîi, deci: ascultarea. Se poate spune că ascultarea constituie, într-adevăr, primul pas, primul demers în asceza și în subiectivarea discursului adevărat, și aceasta deoarece tocmai ascultarea, într-o cultură despre care știți foarte bine că era, pînă la urmă, fundamental orală, va permite recoltarea *logos*-ului, receptarea a tot ce se spune adevărat. Ascultarea mai este însă și cea care îi va permite individului, dacă e practicată așa cum trebuie, să se lase persuadat de adevărul care i se enunță, de adevărul pe care-l întîlnește în *logos*. Și, în sfîrșit, ascultarea va fi primul moment al acelei proceduri prin care adevărul auzit, adevărul ascultat și recoltat așa cum trebuie, va pătrunde, oarecum, în subiect, se va încrusta în el și va începe să

devină *suus* (al său propriu), punînd astfel temeliile unei matrice a *êthos*-ului. Trecerea de la *alêtheia* la *êthos* (de la discursul adevărat la ceea ce va constitui regula fundamentală de conduită) nu poate începe, firește, decît cu ascultarea. Punctul de plecare și necesitatea acestei asceze a ascultării le vom afla, pur și simplu, în ceea ce grecii recunoșteau ca fiind natura profund ambiguă a auzului. Această natură ambiguă a auzului apare exprimată într-un anumit număr de texte. Unul dintre cele mai explicite și mai clare despre acest subiect este tratatul lui Plutarh intitulat, tocmai, *Peri tou akouein* (tradus prin *De Audiendo: Tratat despre ascultare*)[3]. În acest *Tratat despre ascultare*, Plutarh reia o temă pe care el însuși declară a o fi preluat de la Teofrast și care, de fapt, o dată în plus, ține de o întreagă problematică tradițională a gîndirii grecești. El spune așa: în fond, auzul este în același timp cel mai *pathêtikos* și mai *logikos* dintre toate simțurile. Cel mai *pathêtikos*, în sensul că este – traducînd grosier și schematic – cel mai „pasiv" dintre toate simțurile[4]. Altfel spus, sufletul, în cazul auzului, mai mult decît în cazul oricărui alt simț, este pasiv față de lumea exterioară și expus tuturor evenimentelor provenind din lumea exterioară și care pot să-l ia prin surprindere. Și Plutarh explică, spunînd: nu putem să nu auzim ce se petrece în jurul nostru. Să zicem că putem refuza să privim: închidem ochii. Putem de asemenea refuza să atingem ceva. Putem refuza să gustăm ceva. Dar nu putem să nu auzim. În plus, spune el, fapt care dovedește o dată mai mult pasivitatea auzului, corpul însuși, individul fizic însuși riscă să fie surprins și cutremurat de ceea ce aude în mult mai mare măsură decît de oricare alt obiect care îi poate fi înfățișat fie prin văz, fie prin atingere. Nu ne putem împiedica să nu tresărim la auzul unui zgomot violent și care ne ia prin surprindere. Pasivitate a corpului așadar față de auz, mult mai mult decît față de oricare alt simț. Și, în sfîrșit, auzul este, în mod evident, mai capabil decît oricare alt simț să farmece sufletul, indiferent că aceasta se întîmplă ascultînd și fiind sensibili la flatarea pe care o exercită cuvintele, la efectele retorice, ca de altfel, firește, la absolut toate efectele – uneori pozitive, alteori însă nocive – ale muzicii. Recunoașteți aici o foarte veche temă a gîndirii grecești, care a cunoscut nenumărate formulări. În toate aceste texte despre pasivitatea auzului referința la Ulise se impune, bineînțeles, de la sine: Ulise, care a reușit să-și înfrîngă toate simțurile, să se domine integral pe sine, să respingă toate plăcerile ce i se ofereau. Dar cînd ajunge în ținutul în care le va întîlni pe Sirene, nimic, nici curajul, nici stăpînirea de sine, nici *sôphrosunê*, nici *phronêsis* nu-l vor putea împiedica pe Ulise să cadă victimă Sirenelor, să fie vrăjit de cîntecele și de muzica lor. Se va vedea silit să astupe urechile marinarilor săi, iar pe el însuși să pună să fie legat de catarg, pentru că știe prea bine că auzul este cel mai

pathêtikos dintre toate simţurile[5]. Amintiţi-vă şi de ceea ce spune Platon despre poeţi, despre muzică etc.[6] Auzul este deci cel mai *pathêtikos* dintre toate simţurile. Dar, spune Plutarh, şi cel mai *logikos*[7]. Iar prin *logikos*, el vrea să spună că auzul este cel mai capabil, dintre toate simţurile, să primească *logos*-ul. Plutarh spune aşa: celelalte simţuri ne oferă acces în primul rînd la plăceri (plăceri ale văzului, ale gustului, ale pipăitului). Celelalte simţuri favorizează de asemenea eroarea: este vorba de toate erorile optice, de toate erorile văzului. Tocmai prin aceste alte simţuri – gust, pipăit, miros, privire –, tocmai prin aceste părţi diferite ale corpului, sau prin organele care asigură aceste funcţii, deprindem noi viciile. Dimpotrivă, auzul este singurul simţ prin intermediul căruia putem să deprindem virtutea. Virtutea nu se învaţă prin văz. Se învaţă şi nu poate fi învăţată decît prin intermediul urechii: şi aceasta deoarece virtutea nu poate fi disociată de *logos*, adică de limbajul raţional, de limbajul efectiv prezent, formulat, articulat, articulat verbal prin sunete şi articulat raţional de raţiune. Acest *logos* nu poate pătrunde decît prin ureche şi doar graţie simţului auzului. Singura cale de acces a sufletului la *logos* o reprezintă prin urmare urechea. Fundamentală ambiguitate aşadar a auzului: *pathêtikos* şi *logikos*.

Ambiguitatea auzului este o temă care poate fi regăsită şi în alte texte din perioada de care ne ocupăm (secolele I-II e.n.), şi de fiecare dată asociată aceleiaşi probleme a practicii de sine, a călăuzirii sufletului etc. Aş vrea să mă refer în special la două texte: unul îi aparţine lui Seneca, din Scrisoarea a CVIII-a, celălalt e din Epictet. Într-adevăr, ambele aceste texte reiau tema generală a ambiguităţii auzului (*pathêtikos* şi *logikos*). Dar o fac din puncte de vedere oarecum diferite. În Scrisoarea a CVIII-la, Seneca reia chestiunea pasivităţii auzului. Priveşte auzul din această perspectivă, încercînd să evidenţieze ambiguitatea pasivităţii înseşi. Să spunem că Plutarh arată că auzul este ambiguu pentru că este un simţ în acelaşi timp *pathêtikos* şi *logikos*. Seneca reia tema pasivităţii auzului (simţ *pathêtikos*), dar tocmai din acest patetism face un principiu de ambiguitate, avînd prin urmare avantajele şi inconvenientele lui. Lucrurile sînt cît se poate de clar explicate în Scrisoarea a CVIII-a. El spune aşa, pentru a arăta avantajele pasivităţii înseşi a auzului: este, pînă la urmă, extrem de avantajos că, în fond, urechea se lasă pătrunsă atît de uşor, fără ca voinţa să intervină, culegînd tot ceea ce, din *logos*, ajunge să treacă prin dreptul ei. Iată de ce, spune el, [pentru] lecţiile de filosofie, cel puţin, e totuşi foarte bine pentru că, chiar dacă nu înţelegi, chiar dacă nu eşti atent, chiar dacă asişti într-un mod total pasiv, îţi rămîne întotdeauna ceva. Şi rămîne întotdeauna ceva pentru că *logos*-ul pătrunde prin ureche, iar atunci, ei bine, indiferent dacă subiectul vrea sau nu, o anumită lucrare a *logos*-lui asupra sufletului

se petrece. „Cine vine la un filosof trebuie să plece în fiecare zi cu cîte ceva de preţ: să se întoarcă acasă fie mai sănătos, fie mai uşor de însănătoşit."[8] [Regăsim] aceeaşi idee, pe care am mai întîlnit-o deja, că lecţia de filosofie reprezintă de fapt o acţiune terapeutică; să ne amintim de spusele lui Epictet: şcoala de filosofie este un *iatreion*, un dispensar[9]. Mergem deci la lecţiile de filosofie aşa cum mergem la dispensar. Şi ne întoarcem de acolo fie în curs de vindecare, fie, oricum, mult mai uşor de supus raţiunii. Virtutea filosofiei este de aşa natură că toţi au de cîştigat de pe urma ei: atît prozeliţii (este traducerea oferită pentru *studentes*: elevii), cît şi anturajul familial (*conversantes*)[10]; adică atît cei care studiază plini de zel, fie pentru că vor să-şi completeze educaţia, fie pentru că doresc să devină ei înşişi filosofi, [cît] şi, pur şi simplu, cei care se află în preajma filosofului. Pînă şi aceştia au de cîştigat. Astfel, spune el, cînd te expui la soare te bronzezi, chiar dacă nu ai venit pentru asta. Sau atunci cînd stai mult într-o prăvălie de parfumuri, te impregnezi fără să vrei cu mirosurile prăvăliei. Ei bine, „tot aşa cei care se duc la un filosof este firesc să deprindă cîte ceva care le-ar putea folosi, chiar fără să ia seama (*neglegentibus*)"[11].

Acest pasaj anecdotic şi amuzant se referă în realitate la un element doctrinal important: doctrina seminţelor sufletului. Conform acestei doctrine, în fiecare suflet raţional care vine pe lume există seminţe ale virtuţii, şi tocmai aceste seminţe ale virtuţilor sînt trezite şi activate de cuvintele adevărate care sînt rostite în apropierea subiectului şi pe care acesta le culege prin intermediul urechii. Aşa cum el nu este răspunzător pentru existenţa acestor seminţe ale virtuţii, care au fost implantate în el de însăşi natura raţiunii sale, la fel şi trezirea poate fi operată prin intermediul unui *logos*, care-l pătrunde fără a fi nevoie ca el să fie atent. Există chiar un fel de automatism al lucrării *logos*-ului asupra virtuţii, asupra sufletului; [automatism] care se datorează deopotrivă existenţei seminţelor virtuţilor şi naturii, proprietăţii înseşi a *logos*-ului adevărat. Iată deci avantajul laturii patetice, pasive a auzului. În aceeaşi Scrisoare a CVIII-a, Seneca atrage însă atenţia că există şi anumite inconveniente ale acestei situaţii. Şi el spune că, dacă este adevărat că atunci cînd mergem să audiem lecţii ne lăsăm impregnaţi de filosofie, întrucîtva la fel cum ne bronzăm cînd ne expunem la soare, nu-i mai puţin adevărat că există şi unii care au rămas la şcoala de filosofie fără a trage nici un folos. Se întîmplă aşa, spune el, pentru că respectivii nu se aflau la şcoala de filosofie ca *discipuli* (discipoli, elevi), ci ca *inquilini*, altfel spus ca nişte chiriaşi[12]: îşi închiriaseră un loc la lecţiile de filosofie, la care au rămas fără a trage, pînă la urmă, nici un folos. Dar pentru că teoria seminţelor virtuţii şi a efectelor, chiar şi pasive, ale *logos*-ului ar fi trebuit să le permită şi

acestora să se formeze, dacă de fapt ei n-au depăşit statutul de chiriaşi e pentru că nu erau atenţi la ce se spunea. Nu erau atenţi decît la podoabe, la frumuseţea vocii, la cuvintele căutate şi la stil. Observaţi prin urmare că avem aici – voi reveni imediat – matricea unei probleme, care e următoarea: dat fiind că *logos*-ul, pentru că enunţă adevărul, este capabil să producă în mod spontan şi parcă automat efecte asupra sufletului, cum se face că el nu produce indefinit, chiar cînd atenţia este pasivă, efecte pozitive? Ei bine, spune Seneca, pentru că atenţia e prost dirijată. Pentru că e dirijată spre un obiect sau o ţintă care nu este cea bună. De unde necesitatea unei anumite arte sau, în tot cazul, a unei anumite tehnici, a unei anumite modalităţi potrivite de a asculta.

Să luăm acum un fragment din Epictet: este vorba de un pasaj din Diatriba a II-a, 23, în care el reia aceeaşi temă, de data aceasta însă din perspectiva auzului ca simţ *logikos*. Şi în vreme ce Seneca spunea: auzul este pasiv, fapt care prezintă deopotrivă neajunsuri şi avantaje, Epictet, în schimb, va pleca de la auz ca simţ capabil să culeagă *logos*-ul, demonstrînd că pînă şi acest fapt este ambiguu în sine, că pînă şi în această activitate logică a auzului există ceva cu necesitate pasiv, ceva de ordinul pateticului şi care, din această pricină, face ca orice ascultare, chiar şi aceea a cuvintelor adevărate, să fie mai mult sau mai puţin periculoasă. Epictet spune aşa: „Cu ajutorul cuvîntului şi al învăţăturii (*dia logou kai paradoseôs*) se cuvine să înaintăm pe calea desăvîrşirii"[13]. Este prin urmare necesar să ascultăm, să ascultăm *logos*-ul şi să primim această *paradosis* care este învăţătura, cuvîntul transmis. Or, spune el, acest *logos*, această *paradosis* nu se pot înfăţişa în stare nudă. Adevărurile nu pot fi transmise aşa. Pentru ca adevărurile să ajungă pînă la sufletul celui care ascultă, mai trebuie şi ca ele să fie rostite. Şi ele nu pot fi rostite fără a se recurge la un anumit număr de elemente care ţin de vorbirea însăşi şi de organizarea ei sub formă de discurs. Este nevoie, spune el, îndeosebi de două lucruri. În primul rînd de o *lexis*. *Lexis* este modul de a spune: lucrurile nu pot fi spuse fără un anumit mod de a le spune. Şi, pe de altă parte, lucrurile iar nu pot fi spuse fără utilizarea a ceea ce el numeşte „o anumită varietate şi o anumită fineţe a termenilor". Prin asta, el vrea să spună că lucrurile nu pot fi transmise fără a se alege termenii care [le] desemnează, deci în absenţa unui anumit număr de opţiuni stilistice ori semantice care fac cu neputinţă ca ideea însăşi, sau mai curînd adevărul discursului, să se transmită în mod nemijlocit. Şi atunci, dacă adevărul nu poate fi spus decît prin *logos* şi prin *paradosis* (prin intermediul discursului şi al transmiterii orale), şi din moment ce această transmitere orală face apel la o *lexis* şi la nişte opţiuni semantice, devine lesne de înţeles că ascultătorul riscă să-şi dirijeze atenţia nu asupra lucrului

spus, ci tocmai asupra acestor elemente, și numai asupra acestor elemente care permit spunerea lui. Ascultătorul, spune Epictet, riscă să fie captivat și să nu treacă mai departe (*katamenoi*)[14]. Să se oprească aici, la aceste elemente de *lexis* sau la aceste elemente de vocabular, să nu treacă dincolo de ele – iată la ce se expune orice individ care vorbește și care se adresează unor ascultători. Și iată la ce se expune, la rîndul său, și orice auditor dacă nu își dirijează atenția spre ceea ce trebuie. Observați, oricum, că în cazul ascultării, al auzului, ne mișcăm într-o lume, într-un sistem care este ambiguu. Indiferent că ne referim la aspectul patetic sau la cel *logikos*, ascultarea este, oricum am privi-o, supusă întotdeauna erorii. Și supusă întotdeauna înțelegerii pe dos, greșelilor de atenție.

Aici, Epictet introduce, cred, o noțiune importantă, care ne va conduce tocmai spre tema ascezei ascultării. Spune el: Pînă la urmă, dat fiind că, atunci cînd ascultăm, avem de-a face cu un *logos*, că acest *logos* nu poate fi despărțit de o *lexis* (de un mod de a spune) și nici de un anumit număr de cuvinte, înțelegem, pur și simplu, că a asculta este aproape la fel de dificil ca a vorbi. Căci atunci cînd vorbim, ne vedem obligați să constatăm că se poate întîmpla să vorbim cu folos, dar tot atît de bine se poate întîmpla să vorbim și inutil, ba chiar nociv. La fel, putem asculta cu folos; dar putem asculta și în mod cu totul inutil și fără să avem nici un profit; după cum putem asculta, în sfîrșit, și în așa fel încît să nu tragem decît ponoase. Ei bine, spune Epictet, pentru a ști să vorbim așa cum trebuie, cu folos, pentru a ne feri să vorbim în mod zadarnic sau dăunător, avem nevoie de o *tekhnê*, de o artă. Și pentru a sculpta așa cum trebuie este nevoie de o anumită *tekhnê*. Pentru a asculta, spune el, este nevoie de *empeiria*, adică de competență, de experiență, să spunem: de pricepere dobîndită. Și mai este de asemenea nevoie de *tribê* (*tribê* este sîrguința, practica asiduă). Așa cum pentru a vorbi este nevoie de *tekhnê*, pentru a asculta așa cum trebuie este prin urmare nevoie de *empeiria* (pricepere dobîndită) și de *tribê* (practică asiduă). Observați în același timp apropierea și diferența. Observați că Epictet subliniază că, pentru a putea să vorbim așa cum trebuie, este nevoie de *tekhnê*, de o artă. În timp ce, pentru a asculta, avem nevoie de experiență, de competență, de practică asiduă, de atenție, de zel etc. Or, în vocabularul filosofic tehnic (adică în vocabularul filosofic pur și simplu), se face în mod regulat o opoziție admisă, recunoscută (o distincție, în orice caz), între *tekhnê*, pe de o parte, și *tribê* și *empeiria*, pe de altă parte. Există, în această privință, un pasaj din *Phaidros* perfect clar. La 270b, Platon vorbește despre medicină și despre arta oratorică. Și spune: în medicină și în arta oratoriei este nevoie, evident, de multă obișnuință, experiență etc. Dar, spune el, *empeiria* și *tribê* (cei doi termeni sînt cuplați, la fel ca

la Epictet) nu sînt de-ajuns. Pe lîngă ele mai este nevoie şi de *tekhnê*. *Tekhnê* se bazează [pe] şi presupune cunoaşterea – cunoaşterea corpului în însăşi realitatea sa. Numai aşa medicina va fi o *tekhnê* sau, în tot cazul, va presupune una care să se întemeieze pe cunoaşterea corpului. Iar arta oratorică nu va fi o *tekhnê* decît în măsura în care se va sprijini pe o cunoaştere a sufletului. În timp ce pentru *empeiria* şi *tribê* nu este nevoie de cunoştinţe[15]. Înţelegeţi atunci de ce, în aceste condiţii, în mod cît se poate de firesc, pentru Epictet – dar, în esenţă, pentru toate aceste reflecţii referitoare la ascultare în legătură cu practica de sine –, ascultarea nu poate fi definită ca *tekhnê*, din moment ce nu ne aflăm decît pe prima treaptă a ascezei. Prin ascultare abia începem să luăm contact cu adevărul. Şi cum ar putea fi prin urmare ascultarea o *tekhnê*, dacă *tekhnê* presupune o cunoaştere, iar această cunoaştere nu poate fi dobîndită decît tocmai prin ascultare? Prin urmare, ceea ce am putea numi, înmuind însă cuvîntul, o „artă a ascultării" nu poate fi „artă" în înţeles strict. E experienţă, e competenţă, e pricepere, este un anumit mod de familiarizare cu exigenţele ascultării. *Empeiria* şi *tribê*, dar încă nu *tekhnê*. Există o *tekhnê* pentru a vorbi, nu există însă şi *tekhnê* pentru a asculta.

În ce fel se manifestă însă această practică asiduă, reglementată, care nu este încă o *tekhnê*? Sub ce regulă se plasează ea şi ce exigenţe presupune? Problema este aceasta: dat fiind că ascultarea este fundamental ambiguă, avînd partea ei de *pathêtikos* şi rolul ei *logikos*, cum am putea ajunge să păstrăm rolul *logikos* eliminînd, cît mai mult cu putinţă, toate efectele pasivităţii involuntare, care se pot dovedi nocive? Pe scurt, în cazul acestei practici calculate, în această practică aplicată ascultării, problema care se pune este de a purifica ascultarea logică. Cum poate fi purificată ascultarea logică în practica de sine? În principal, prin trei mijloace. Primul este, firește, tăcerea. Veche regulă ancestrală, seculară, milenară chiar a practicilor de sine, subliniată şi impusă, aşa cum ştiţi, de pitagoreici. Textele, în special *Viaţa lui Pitagora* de Porphyrios[16], insistă asupra ei. În comunităţile pitagoreice, nou-veniţilor care urmau a fi iniţiaţi li se impuneau cinci ani de tăcere. Cinci ani de tăcere nu însemna, firește, că aceştia erau obligaţi să tacă total vreme de cinci ani, ci că, în timpul tuturor exerciţiilor, al tuturor practicilor de învăţare, de discuţie etc., în fine, ori ce cîte ori era vorba de *logos* ca discurs adevărat, îndată ce începeau aceste practici şi exerciţii ale rostirii adevărului, cel care nu era încă decît novice nu avea dreptul să vorbească. Trebuia să asculte, să asculte în totalitate, să nu facă decît să asculte fără a interveni, fără a obiecta, fără a-şi da cu părerea şi, bineînţeles, fără a preda el însuşi vreo învăţătură. Acesta este, cred, sensul pe care trebuie să-l dăm acestei faimoase reguli a tăcerii vreme de cinci ani. Tema aceasta, în mod deosebit marcată şi dezvoltată la stoici, poate fi regăsită în

forme mai blînde şi mai adaptate vieţii de zi cu zi în textele despre care vă vorbesc, în special în cele aparţinînd lui Plutarh, Seneca[17] etc. La Plutarh mai ales întîlnim o serie întreagă de observaţii cu privire la necesitatea tăcerii. Ele pot fi aflate în tratatul *Peri tou akouein* despre care vă vorbeam adineauri, dar şi într-un alt tratat, consacrat, de data aceasta, vorbăriei, privite, bineînţeles, ca opusul imediat al tăcerii, vorbăria fiind cel dintîi viciu de care trebuie să ne vindecăm atunci cînd începem să învăţăm şi să ne iniţiem într-ale filosofiei. Plutarh vede în învăţarea tăcerii unul dintre elementele de bază ale bunei educări. Tăcerea, spune el – în *Tratatul despre vorbărie* –, are ceva adînc, misterios şi sobru[18]. Zeii i-au învăţat pe oameni tăcerea, iar oamenii ne-au învăţat să vorbim. Iar copiii care primesc o educaţie cu adevărat nobilă, cu adevărat regească, învaţă în primul rînd să păstreze tăcerea, şi abia după aceea să vorbească. Toată această economie a tăcerii în raport cu limbajul a avut, aşa cum ştiţi, în spiritualitate un rol – asupra căruia vom putea, firește, să revenim. Dar şi în sistemele de educaţie a avut un rol foarte important. Principiul conform căruia copiii trebuie să tacă mai înainte de a vorbi are darul de a ne surprinde în epoca pe care-o trăim, dar nu trebuie să uităm că pînă în urmă cu nu mai mult de cîteva decenii, pînă la primul război mondial cel puţin, educaţia unui copil începea mai presus de orice cu deprinderea tăcerii[19]. Ideea că un copil ar putea să vorbească nestingherit este ceva exclus din sistemul de educaţie, şi aceasta începînd cu Antichitatea greco-romană şi pînă la Europa modernă. Prin urmare: educare [întru] tăcere. Dar nu asupra acestui aspect aş vrea să insist, ci asupra faptului că, pentru Plutarh, tăcerea, această învăţătură a zeilor, trebuie să reprezinte prin urmare nu numai principiul de bază al educării fiinţelor umane, ci întreaga viaţă se impune să facem să domnească asupra noastră un fel de economie strictă a vorbirii. Trebuie să tăcem cît putem mai mult. Dar ce înseamnă „a tăcea cît se poate mai mult"? Înseamnă, firește, că nu trebuie să vorbim atunci cînd vorbeşte altcineva. Dar mai trebuie totodată – şi acesta este, cred eu, punctul cu adevărat important din textul lui Plutarh despre vorbărie – atunci cînd am auzit ceva, atunci cînd tocmai am audiat o lecţie sau atunci cînd l-am ascultat vorbind pe un înţelept, sau atunci cînd tocmai am ascultat recitîndu-se un poem sau citîndu-se o maximă, în acel moment se impune să înconjurăm, într-un anumit sens, ascultarea care tocmai a avut loc cu o aură şi cu o coroană de tăcere. Să ne interzicem a transforma pe loc, imediat, ceea ce-am auzit în discurs. Ceea ce-am auzit se cuvine, în sens strict, reţinut, altfel spus păstrat, ferindu-ne să-l transformăm imediat în cuvinte. Iar Plutarh se amuză, de altfel, imaginîndu-şi că, în cazul vorbăreţului, avem de-a face cu o foarte ciudată anomalie fiziologică. După el, spune el rîzînd, la cel vorbăreţ

urechea nu comunică direct cu sufletul, ci cu limba[20], astfel încît lucrul abia rostit trece imediat în limbă, şi, firește, se pierde. Tot ceea ce vorbăreţul primeşte prin ureche se scurge pe loc în ceea ce el spune şi, deversîndu-se astfel în ceea ce el spune, lucrul auzit nu poate produce nici un efect asupra sufletului însuşi. Vorbăreţul este tot timpul un vas gol. Şi el este incurabil, dat fiind că această patimă a vorbăriei nu poate fi vindecată, la fel ca şi celelalte patimi, decît prin *logos*. Or, vorbăreţul este tocmai cineva care nu reţine *logos*-ul, care îl lasă să se scurgă imediat în propriul său discurs. Prin urmare, vorbăreţul nu poate fi vindecat decît dacă, firește, acceptă să tacă[21]. Veţi spune, probabil, că toate aceste lucruri nu sînt nici foarte serioase, nici peste măsură de importante. Consider însă, repet, şi voi încerca să v-o demonstrez imediat, că este interesant să comparăm toate aceste obligaţii referitoare la limbajul celui care se iniţiază cu obligaţiile legate de ascultare şi de vorbire pe care le vom întîlni în spiritualitatea creştină, unde economia tăcere/vorbire este total diferită[22]. Prima regulă aşadar în asceza ascultării, pentru o cît mai bună separare a ceea ce constituie latura *pathêtikos*, periculoasă, a ascultării de latura ei *logikos*, pozitivă: tăcerea.

Firește însă că această tăcere nu este de-ajuns. Pe lîngă tăcere mai este nevoie şi de o anumită atitudine activă. Iar această atitudine activă este analizată în moduri diferite, care şi ele, o dată în plus, sub banalitatea lor aparentă, sînt destul de interesante. În primul rînd, ascultarea cere din partea celor care ascultă o anumită atitudine fizică foarte precisă, şi care este şi foarte precis descrisă în textele epocii la care ne referim. Atitudinea fizică foarte precisă are o dublă funcţie. În primul rînd, pe aceea de a permite ascultarea maximală, fără nici o interferenţă, fără nici o agitaţie. Sufletul trebuie, într-un anumit sens, să întîmpine netulburat cuvîntul care îi e adresat. Şi, prin urmare, dacă sufletul trebuie să fie cu totul pur şi netulburat pentru a putea asculta cuvîntul care îi e adresat, şi corpul se cuvine să rămînă, la rîndul său, absolut calm. Trebuie să exprime şi, într-un anumit sens, să garanteze, să pecetluiască liniştea sufletului. De unde, aşadar, necesitatea unei atitudini, a unei atitudini fizice foarte precise şi cît mai imobile cu putinţă. În acelaşi timp, corpul trebuie însă – pentru a-şi scanda, întrucîtva, propria atenţie, pentru a o exprima, pentru a o face să urmărească exact ceea ce tocmai se spune – să manifeste, printr-o serie de semne, că efectiv sufletul înţelege şi receptează cum trebuie *logos*-ul aşa cum acesta îi este propus şi cum îi este transmis. Avem prin urmare de-a face în acelaşi timp cu o regulă fundamentală privind imobilitatea corpului, care garantează calitatea atenţiei şi transparenţa sufletului faţă de ceea ce se spune, şi, totodată, cu un sistem semiotic care va impune manifestarea unor semne ale atenţiei; semne ale atenţiei prin care,

în același timp, auditorul comunică cu vorbitorul, asigurîndu-se totodată pe el însuși că atenția sa urmărește corect discursul celui care-i vorbește.

Referitor la acest aspect, există un text deopotrivă extrem de interesant și cît se poate de explicit. Îi aparține lui Filon din Alexandria, și face parte din tratatul *De Vita contemplativa*, la care am făcut deja referință[23]. Așa cum știți, în acest tratat este vorba de descrierea unui grup spiritual numit Terapeuții, al căror scop îl constituie tocmai îngrijirea și salvarea propriului lor suflet. Acești Terapeuți, care trăiesc într-o comunitate închisă, au un anumit număr de practici colective, printre care și niște banchete în timpul cărora cineva ia cuvîntul și transmite o învățătură [...] ascultătorului sau celor care sînt așezați și participă la banchet, și apoi auditorilor mai tineri, cei mai puțin integrați și care stau în picioare, de jur împrejur. Or, spune Filon, toți trebuie să aibă aceeași atitudine. Trebuie, în primul rînd, să se întoarcă spre orator (*eis auton*). Trebuie să se întoarcă spre acesta păstrînd „*epi mias kai tês autês skheseôs epimenontes*" (aceeași *skhesis*, aceeași atitudine, unică și identică)[24]. Această regulă se referă așadar la obligația unei atenții fixate, garantate și exprimate prin imobilitate. Dar ea se mai referă de asemenea, așa cum știți, și la ceva foarte interesant din punctul de vedere al, să zicem, culturii corporale a Antichității: este vorba de judecata întotdeauna extrem de nefavorabilă cu privire la toate agitațiile corpului, la mișcările involuntare, la mișcările spontane etc. Imobilitatea, plastica trupului, caracterul statuar al corpului nemișcat, cît mai nemișcat cu putință, sînt extrem de importante. Sînt extrem de importante ca o garanție a moralității, dar și pentru ca gesturile vorbitorului, gesturile celui care vrea să convingă, care vor constitui un limbaj foarte precis, să fie încărcate cu maximum de valoare semantică. Dar pentru ca acest limbaj să fie cît mai precis și mai eficient, ca să fie purtător de sens, corpul însuși, în starea lui obișnuită și atunci cînd nu se vorbește, trebuie să fie total nemișcat, neted, aproape ca o statuie. Există o serie întreagă de texte care se referă la calitatea morală și intelectuală deficitară a celui ce se agită în permanență și face gesturi nepotrivite. Această nepotrivire a gesturilor și această neîncetată mobilitate a corpului nu reprezintă altceva decît versiunea fizică pentru *stultitia*[25], care este, așa cum știți, agitația permanentă a sufletului, a minții și a atenției, a acelei *stultitia* care trece de la un subiect la altul, de la un punct al atenției la altul, care sare neîncetat și a cărei versiune morală o reprezintă atitudinea unui *effeminatus*[26], a bărbatului efeminat în sensul de: om pasiv față de sine însuși, incapabil să exercite asupra lui însuși *egkrateia*, stăpînirea de sine, suveranitatea. Toate aceste elemente comunică. Legat de această necesitate a imobilității fizice despre

care vorbește Filon, aș dori să vă citesc un pasaj aproximativ contemporan, care face parte din Scrisoarea a LII-a a lui Seneca, în care acesta spune: știți, la școală nu trebuie să stăm ca la teatru[27]. „Orice lucru, dacă iei bine seama, își are semnul lui deosebitor. Poți pricepe felul [moral de a fi al] omului din cele mai mici lucruri. Pe un desfrînat [*impudicus*: este interesant că Seneca folosește tocmai acest cuvînt, care are aproape același sens ca *effeminatus*, indicînd relele obiceiuri sexuale, dar și, în general, o moralitate deficitară și, încă o dată, traducerea în ordinea *êthos*-ului a conduitei, a acelei agitații prin care se caracterizează *stultitia;* M.F.] îl cunoști după cum merge, după cum își mișcă mîinile, după cîte un singur răspuns dat uneori, după cum își aduce degetul la frunte [și se scarpină în creștetul capului: toate acestea sînt semne ale proastelor obiceiuri și ale unei morale deficitare; M.F.[28]], după cum își întoarce ochii. Pe un ticălos, după cum rîde. Pe un nebun, după privire și după chip. Căci acestea toate [aceste tare] ies la iveală prin anumite semne. Poți ști cum este fiecare, luînd seama la chipul cum își arată [și cum primește; M.F.] admirația. [Astfel, la lecțiile de filosofie, poți vedea cum – M.F.] din toate părțile auditorii își îndreaptă mîinile către filosof [aplaudînd; M.F.] și deasupra capului lui admiratorii stau ciucure. Dacă te gîndești bine, acestea nu sînt aclamații, ci țipete. Să lăsăm aceste strigăte pe seama acelor arte al căror scop este să fie pe placul mulțimii; filosofia să fie venerată [mut, în tăcere; M.F.]"[29]. Mă întorc, prin urmare, la textul lui Filon referitor la necesitatea, pentru o bună ascultare a discursului de adevăr, de a ne menține într-o singură și aceeași atitudine, fără nici o agitație exterioară și fără nici un gest. Menținîndu-ne în această atitudine, spune el, este nevoie totuși ca discipolii – cei care ascultă în timpul banchetului – în primul rînd să dea semne pentru a arăta că efectiv urmăresc și au înțeles ce se spune (că urmăresc: [de la] *sunienai;* că au înțeles: [de la] *kateilêphenai*). Trebuie să arate că urmăresc și că au înțeles ce se spune, și pentru aceasta trebuie să facă anumite semne din cap și să adopte un anumit mod de a-l privi pe vorbitor. Și, în al doilea rînd, dacă sînt de acord și aprobă ceea ce aud, și pentru a arăta că sînt de acord și că aprobă, trebuie să se exprime printr-un surîs și printr-o mișcare ușoară a capului. În sfîrșit, dacă vor să arate că sînt în încurcătură, că nu pot urmări, atunci trebuie să miște ușor din cap și să ridice arătătorul mîinii drepte, gest pe care și noi, cu toții, l-am învățat la școală[30]. Observați prin urmare că avem un dublu registru: pe de o parte imobilitatea statuii, care garantează calitatea atenției și permite *logos*-ului să pătrundă în suflet, dar și, pe de altă parte, un întreg joc semiotic al corpului, prin care ascultătorul în același timp manifestă, și își manifestă lui însuși, atenția, se asigură într-un anumit sens, pe el însuși că efectiv urmărește și că a înțeles ce se

spune, dar care, totodată, orientează şi ritmul celui care vorbeşte, ghidează ritmul discursului şi explicaţiile celui care vorbeşte. Unui bun ascultător al filosofiei i se cere aşadar un soi de atenţie activă şi semnificantă. Acesta este primul aspect al reglementării întrucîtva fizice a atenţiei, a bunei atenţii, a bunei ascultări.

Există însă şi o reglementare, sau mai curînd un principiu general, care priveşte atitudinea în general. Deoarece o bună ascultare, ascultarea adecvată a discursului adevărat nu presupune, într-adevăr, doar această atitudine fizică precisă. Ascultarea, buna ascultare a filosofiei trebuie să constituie un fel de angajament, de manifestare a voinţei celui care ascultă, manifestare care suscită şi susţine discursul maestrului. Avem aici, după părerea mea, un element destul de important, mai cu seamă, firește, dacă ne referim la Platon sau mai curînd, din Platon, la primele dialoguri socratice. Există două pasaje ale lui Epictet despre acest subiect, despre atitudinea adecvată pe care trebuie s-o avem în general faţă de cel care enunţă adevărul. Aceste două pasaje pot fi găsite în Cartea a II-a a *Diatribelor* şi, respectiv, în prima Diatribă din Cartea a III-a. În ambele cazuri este vorba de o mică scenă, în care vedem doi tineri plăcuţi, drăgălaşi, parfumaţi, pieptănaţi etc., care vin să-l audieze pe Epictet şi să solicite să fie primiţi sub direcţia maestrului. Dar Epictet îi refuză. Sau, oricum, se arată foarte reticent în a le accepta ascultarea. Interesant este modul în care Epictet îşi explică refuzul. Într-unul dintre cazuri în special, este vorba de un tînăr, de unul dintre tinerii parfumaţi despre care vorbeam. Acesta i-a urmat învăţătura, dar după un anumit timp se supără şi-i spune lui Epictet: N-am învăţat nimic din învăţătura ta. De altfel, nici nu mi-ai dat atenţie. Eram de faţă ca şi cum aş fi fost absent, „am venit de multe ori la tine şi nu mi-ai răspuns niciodată”[31]. Şi tînărul continuă să se plîngă. Spune: Nu mi-ai răspuns, şi totuşi „sînt bogat”, şi totuşi „sînt frumos”, şi totuşi „sînt puternic”, şi totuşi sînt un bun vorbitor. A urmat aşadar, şi acesta este un element important, învăţătura retoricii şi se pricepe să vorbească. Epictet îi răspunde: O, ştii, există oameni şi mai bogaţi decît tine, oameni şi mai frumoşi decît tine, cunosc mulţi alţi oameni puternici şi, de asemenea, retori mai buni. Vechi argument pe care-l întîlnim, ştiţi foarte bine, neîncetat în diatriba cinică sau stoică: oricît de bogat ar fi cineva, există oameni şi mai bogaţi decît el; oricît de puternic ar fi un rege, Zeul este şi mai puternic decît el etc. Epictet răspunde în felul acesta. Şi după ce a răspuns astfel, adaugă: „Asta e tot ce am a-ţi spune [că există, deci, oameni mai bogaţi, mai frumoşi, mai puternici şi mai buni oratori decît tine; M.F.], dar nici măcar asta nu mă prea îndeamnă inima să ţi-o spun”[32]. Dar de ce, întreabă tînărul, de ce nu te îndeamnă inima să mi-o spui? Ei bine: pentru că nu m-ai stimulat, pentru că nu m-ai incitat. Iar acest „nu

m-ai incitat" (*erethizein*)[33] face trimitere la un pasaj puțin dinaintea acestuia, în care Epictet îi spunea ascultătorului său: „Arată-mi la ce pot să ajung dacă stau de vorbă cu tine. Stîrnește-mi dorința [*kinêson moi prothumian*: aţîţă-mi pofta de a sta de vorbă cu tine; M.F.][34]. În acel pasaj, Epictet recurge la două comparații. Spune el: Este absolut obligatoriu să-mi aţîţi dorinţa, pentru că nici un lucru nu poate fi făcut dacă nu ai o cît de mică dorinţă de a-l face. Capra, de pildă, nu se simte incitată să pască decît dacă i se arată o pajiște bogată și proaspătă. Sau un călăreț nu se simte stîrnit să se intereseze de un cal decît în măsura în care este vorba de un cal frumos. Ei bine, spune Epictet, aşijderea, „cînd vei dori să audiezi un filosof, nu-l întreba: «Ce ai a-mi spune?» Mulţumeşte-te să-ţi arăţi propria ta competenţă în a asculta [*deiknue sauton empeiron tou akouein*: demonstrează-te priceput, experimentat în a asculta[35]; M.F.]". Este deci să-ţi arăţi propria competenţă în a asculta, și vei vedea atunci aceeași noțiune de *empeiria* despre care vorbeam adineauri: trebuie cum vei reuși să-l stîrnești pe filosof să vorbească. Este o scenă interesantă, la fel ca și cea pe care o întîlnim în prima Diatribă din Cartea a III-a[36], pentru că și aici se pune aceeași problemă a acestui micuț personaj, a acestui tinerel care vine la filosof. Trimiterea la Alcibiade este indubitabilă, Alcibiade care, și el, venise să-l seducă pe Socrate, și căruia, așa cum vă aduceți aminte, Socrate îi rezistase. *Egkrateia* (stăpînirea de sine) a profesorului de filosofie e consfinţită de reticența lui de a se lăsa atras, fie de frumusețea reală și intrinsecă a lui Alcibiade, fie, cu atît mai puțin, de vanele cochetării ale acestor tinerei. Dar, pe de altă parte, arătîndu-se astfel împopoțonat, tinerelul demonstrează că nu este capabil să manifeste față de discursul adevărat o atenție veritabilă și eficace. El nu poate, într-adevăr, să asculte așa cum trebuie filosofie, din moment ce se prezintă parfumat, frezat etc. Deoarece, în felul acesta, el atestă că nu-l interesează decît podoabele, iluzia, într-un cuvînt artele flatării. Este prin urmare un bun elev pentru profesorul care predă arta de a flata, iluzia, împodobirea. Este elevul potrivit pentru profesorul de retorică, dar nu și pentru profesorul de filosofie. Și tocmai de aceea, atît într-un caz, cît și în celălalt, cei doi tineri sînt elevi de retorică. În ceea ce-l privește pe maestru, întîlnim de asemenea o referință evidentă la tema socratică, în măsura în care maestrul (Epictet) rezistă la fel ca Socrate farmecului pe care-l exercită frumusețea băieților. Deși vă amintiți, cu siguranță, că interesul pe care Socrate îl arăta elevului său se baza totuși, în ciuda rezistenței pe care el o opunea seducției fizice, pe iubirea pe care o nutrea pentru Alcibiade sau, în tot cazul, pentru frumusețea sufletului pe care o manifestau cei ce-l urmau cerîndu-i să dialogheze cu ei sau să le fie director spiritual. Frumusețea fizică și cea spirituală ale elevului erau indispensabile, ca și

erôs-ul maestrului. La Epictet [din contra] lucrurile vor sta cu totul altfel. Refuzul cu care este întîmpinat băiatul parfumat, absența, de altfel, cu excepția acestor băieți parfumați, a oricărei aluzii, în cazul lui Epictet, la ceea ce putea fi legătura amoroasă dintre profesor și elev demonstrează că în acel moment necesitatea *erôs*-ului (a iubirii și a dorinței), pentru ascultarea adevărului, fusese eliminată. Respingerea tuturor tinerilor parfumați arată că Epictet nu le cere decît un singur lucru celor de care se va interesa. Refuz al tuturor podoabelor așadar, evacuare a tuturor artelor seducției: ceea ce se demonstrează în felul acesta este că Epictet [nu este interesat], că profesorul nu trebuie să fie interesat decît – printr-o voință asiduă, austeră și despuiată de orice ornament, de orice afectare, de orice flaterie și iluzie – de adevăr. Numai această atenție la adevăr, și doar ea, trebuie să-i permită profesorului să se simtă excitat, incitat să se ocupe de elevul său. Înțelegem prin urmare că acești tinerei nu-l excită, nu-l incită pe maestru să vorbească. Dez-erotizare așadar a ascultării adevărului în discursul maestrului: iată ceea ce cred eu că transpare, cît se poate de clar, în acest text al lui Epictet.

V-am vorbit deci mai întîi despre tăcere; apoi, despre regulile, dacă vreți, ce trebuie să guverneze atitudinea fizică, atitudinea precisă ce se cuvine adoptată pentru a putea asculta, atitudine globală a corpului, raport al individului cu propriul său corp – ceea ce tocmai v-am arătat cu ajutorul lui Epictet. Acum, al treilea ansamblu de reguli de ascultare: cele referitoare la atenția propriu-zisă. Și atunci, aș vrea să mă întorc o clipă la pasajul în care Epictet spunea că transmiterea învățăturii filosofice, vă amintiți, desigur, nu poate să nu treacă prin *logos*, printr-un *logos* care implică o *lexis* și o serie de alegeri de termeni. Și m-aș mai întoarce, de asemenea, și la Scrisoarea a CVIII-a, în care Seneca descrie binefacerile pe care ni le poate aduce audierea unor lecții de filosofie, chiar dacă sîntem pasivi. Aceste două texte arată foarte clar că, de fapt, discursul filosofic nu se opune în totalitate și pe de-a-ntregul discursului retoric. Discursul filosofic urmărește, desigur, să enunțe adevărul. Dar nu-l poate enunța în absența unui anumit număr de ornamente. Discursul filosofic trebuie să fie ascultat cu întreaga atenție activă a cuiva care caută adevărul. Dar el presupune și anumite efecte datorate, într-o oarecare măsură, materialității, plasticii, retoricii sale proprii. Nu trebuie, prin urmare, operată o disociere efectivă, dar travaliul ascultătorului, atunci cînd ascultă un astfel de discurs inevitabil ambiguu, trebuie să constea tocmai în a-și dirija corect atenția. Ce înseamnă însă a-și dirija așa cum trebuie atenția? Înseamnă două lucruri.

În primul rînd, trebuie ca ascultătorul să-și dirijeze atenția spre ceea ce, tradițional, se numește *to pragma*. *To pragma*, vă atrag atenția, nu înseamnă doar „lucrul". Este un termen filosofic și de

gramatică foarte precis, care desemnează referentul cuvîntului[37] (*Bedeutung*, dacă vreţi[38]). Referentul expresiei – spre acesta trebuie să ne îndreptăm în exclusivitate atenţia. Tot ce se spune, aşadar, trebuie supus unui travaliu de eliminare a punctelor de vedere nepertinente. Nu trebuie ca atenţia să se îndrepte spre frumuseţea formei; nu trebuie să se îndrepte spre gramatică şi spre vocabular; nu trebuie să se îndrepte nici măcar spre respingerea argumentaţiilor filosofice ori sofistice. Trebuie să sesizăm ceea ce se spune. Trebuie să sesizăm ceea ce se spune prin acest *logos* de adevăr din unica perspectivă care interesează ascultarea filosofică. Căci *pragma* (referentul) ascultării filosofice este propoziţia adevărată în măsura în care aceasta poate fi transformată în precept pentru acţiune. Iar aici aş dori, dacă îmi mai acordaţi cîteva minute, să reiau acea Scrisoare a CVIII-a despre care vorbeam, şi care se dovedeşte fundamentală pentru toată această tehnică a ascultării. Seneca oferă, după părerea mea, în acest pasaj, o foarte bună exemplificare a ceea ce trebuie să fie această ascultare activă, această ascultare corect dirijată, a ceea ce am putea numi ascultarea parenetică[39] a unui text. El ia ca exemplu un fragment din *Georgicele* lui Vergiliu[40]. Textul este pur şi simplu acesta: *„fugit irreparabile tempus..."* [timpul fuge, ireparabilul timp]. Acestei exprimări, acestui simplu vers îi putem acorda diferite forme de atenţie. Ce-i va trece prin minte grămăticului atunci cînd îşi va îndrepta atenţia asupra acestui vers: „Timpul fuge, ireparabilul timp"[41]? Ei bine, el îşi va aduce aminte că Vergiliu „întrebuinţează totdeauna laolaltă vorbele «boli» şi «bătrîneţe»". Va face o serie de trimiteri, va cita din alte texte ale lui Vergiliu în care apare aceeaşi asociere între fuga timpului, bătrîneţe şi boală, „juxtapunere, pe legea mea, foarte legitimă, căci, într-adevăr, bătrîneţea este o boală incurabilă". În plus, ce epitet îi aplică în mod regulat Vergiliu bătrîneţii? Ei bine, spune grămăticul, în general Vergiliu îi aplică bătrîneţii epitetul „tristă": „Vin bolile şi trista bătrîneţe". Sau va cita şi alt fragment din Vergiliu: „«Acolo locuiesc bolile palide şi trista bătrîneţe.» N-ai de ce să te miri că fiecare îşi alege din aceeaşi materie ceea ce se potriveşte cu preocupările lui"[42]. Şi grămăticul, filologul, în fine, cel care se interesează de text se va amuza găsind trimiteri mai mult sau mai puţin asemănătoare în textul lui Vergiliu. În schimb, „cine are în vedere filosofia"[43] [cel care îşi are privirea îndreptată către filosofie; M.F.], acela va observa că Vergiliu nu spune niciodată că zilele „se duc". El spune că zilele „fug". Timpul „fuge", ceea ce înseamnă un mod de a se deplasa mai grăbit decît mersul. Vergiliu spune sau, în orice caz, asta se cuvine să înţeleagă filosoful, „că «cele mai bune zile dispar mai întîi». Pentru ce nu ne grăbim şi noi, ca să putem egala repeziciunea unui lucru atît de fugar? Tot ce-i mai bun zboară pe lîngă noi; în urma noastră rămîne

ce-i mai rău. Precum dintr-o amforă curge mai întîi ce este mai limpede, iar ce-i mai greu și mai tulbure rămîne la fund, tot astfel ce-i mai bun în viața noastră e la început. Noi preferăm să ne risipim cu altceva acest început, ca să ne păstrăm pentru noi drojdia. Să ne întipărim în suflet aceste vorbe și să le păstrăm ca și cum ne-ar fi trimise de un oracol": timpul fuge, ireparabilul timp[44]. Avem, prin urmare, două feluri de comentarii: comentariul filologic și „gramatic" pe care Seneca îl respinge, și care constă în găsirea unor citate asemănătoare, în identificarea unor asociații de cuvinte etc. Și apoi ascultarea filosofică, o ascultare parenetică: pornindu-se de la o propoziție, de la o afirmație, de la o aserțiune („timpul fuge"), trebuie să ajungem treptat, prin meditație, prin transformarea ei element cu element, la un precept de acțiune, la o regulă care să privească nu doar conduita, ci în general modul nostru de a trăi, făcînd din această afirmație ceva care să ne rămînă întipărit în suflet așa cum este un oracol. Atenția filosofică este așadar aceea care se îndreaptă spre un *pragma*, *pragma* care este un referent, o *Bedeutung*, *Bedeutung* care cuprinde deopotrivă ideea însăși și ceea ce, în idee, poate și trebuie să devină precept.

În sfîrșit, cea de-a doua modalitate de a ne dirija corect atenția în cadrul unei bune ascultări filosofice este că, după ce-am auzit lucrul, atît sub aspectul lui de adevăr enunțat, cît și sub cel de prescripție dată, imediat trebuie să declanșăm un proces de memorare. Trebuie ca lucrul, abia ce-a fost auzit din gura celui care l-a rostit, să și fie cules, înțeles, prins cu mintea, ca să nu ne scape pe loc. De aici, o serie întreagă de sfaturi care sînt date, tradițional, în cadrul acestei etici a ascultării: atunci cînd am auzit pe cineva spunînd ceva important, să nu începem să comentăm imediat; să căutăm să ne reculegem și să păstrăm tăcerea pentru a ne întipări cît mai bine în minte ceea ce-am auzit, și să facem un rapid examen de sine ieșind de la lecția pe care am auzit-o sau din conversația pe care tocmai am avut-o; să aruncăm o privire rapidă asupra noastră înșine pentru a vedea cum stăm, dacă ceea ce-am auzit și am aflat reprezintă o noutate față de echipamentul, față de dotarea (*paraskeuê*) de care dispunem deja, și să vedem, în consecință, în ce măsură și pînă unde am reușit să ne perfecționăm. Pe această temă, Plutarh face o comparație cu ceea ce se întîmplă într-un salon de coafură. Nu plecăm niciodată dintr-un salon de coafură, spune el, fără a arunca o privire discretă în oglindă ca să vedem cum arătăm. La fel, după o convorbire filosofică, după o lecție de filosofie, ascultarea trebuie să se încheie cu o astfel de privire rapidă pe care o aruncăm spre noi înșine, pentru a ști și a constata cum stăm și unde ne situăm în raport cu adevărul – dacă lecția abia auzită ne-a apropiat efectiv de discursul adevărului, dacă ne-a permis să ni-l însușim –, pentru a

vedea dacă sîntem într-adevăr pe cale de a ni-l *facere suum* (de a-l face al nostru). Este vorba, pe scurt, de un întreg travaliu al atenţiei, al unei atenţii duble şi bifurcate care se impune pentru o bună ascultare filosofică. Pe de o parte, trebuie să privim înspre *pragma*, spre o semnificaţie efectiv filosofică, la care aserţiunea este în egală măsură şi prescripţie. Iar pe de altă parte, este nevoie de o privire spre noi înşine, privire spre noi înşine prin care, memorînd ceea ce tocmai am auzit, vedem cele auzite încrustîndu-se şi devenind puţin cîte puţin subiect în interiorul sufletului care a ascultat. Sufletul care ascultă trebuie să se supravegheze pe sine. Fiind atent aşa cum se cuvine la ceea ce aude, el este atent la semnificaţia [*pragma*] a ceea ce aude. Şi el mai este de asemenea atent şi la el însuşi, pentru ca acel lucru adevărat să devină treptat, graţie ascultării şi memorării, discursul pe care sufletul şi-l spune lui însuşi. Acesta este primul punct al subiectivării discursului adevărat, care constituie obiectivul final şi constant al ascezei filosofice. Cam asta voiam să vă spun despre ascultare. Îmi cer iertare dacă a fost cam anecdotic. După pauză vom vorbi despre problema „lectură/scris", şi apoi „vorbire".

Note

1. *Cf.* cursurile (de la Collège de France) din 5 şi 12 martie 1980.
2. Întîlnim într-adevăr *facere suum* la Seneca, dar cu sensul de a-ţi însuşi ceva; *cf.* Scrisoarea a CXIX-a, în legătură cu Alexandru cel Mare şi setea lui de a avea: „*quaerit quod suum faciat*" (*Scrisori către Lucilius*, Cartea a XX-a, Scrisoarea a CXIX-a, 7, ed. cit, p. 469). Întîlnim, în schimb, expresii cum ar fi, de pildă, *se facere*: „*facio me et formo*" (*De la vie heureuse*, XIV, 4, în Sénèque, *Dialogues*, t. II, trad. A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 30) sau *fieri suum*: „Nepreţuit lucru e să fii al tău (*inaestimable bonum est suum fieri*)" (*Scrisori către Lucilius*, Cartea a IX-a, Scrisoarea a LXXV-a, 18, p. 217).
3. *Comment écouter* [*Cum trebuie să ascultăm*], în Plutarque, *Œuvres morales*, t. I-2, trad. A. Philippon, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
4. „Nu te va deranja, sper, să citeşti ca preambul aceste cîteva remarci referitoare la percepţia prin intermediul auzului, despre care Teofrast spune că este, dintre toate, cea mai legată de pasiuni (*pathêtikôtatên*), nimic din ceea ce vedem, gustăm sau pipăim neproducînd agitaţii, tulburări, emoţii la fel de mari ca acelea care pun stăpînire pe suflet atunci cînd nişte zgomote foarte puternice, bubuituri sau strigăte îl izbesc prin auz" (*id.*, 37f-38a, p. 37).
5. *Cf.* Cîntul al XII-lea din *Odiseea*, versurile 160-200.
6. *Cf.* lunga dezvoltare din Cartea a III-a (397a-399e), despre respingerea poetului-imitator şi condamnarea melodiilor lascive (Platon, *Republica*, trad. Andrei Cornea, ed. cit., vol. 1, pp. 295-305).
7. „Acesta [= auzul] însă are încă şi mai multe legături cu raţiunea (*logikôtera*) decît cu pasiunile" (Plutarque, *Comment écouter*, 38a, p. 37).

8. Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea a XVII-a şi a XVIII-a, Scrisoarea a CVIII-a, 4, pp. 414-415.
9. „Ce este o şcoală de filosofie? O şcoală de filosofie este un *iatreion* (un dispensar). Cînd ieşi dintr-o şcoală de filosofie nu trebuie să fi simţit plăcere, ci să fi suferit. Căci nimeni nu merge la şcoala de filosofie pentru că s-ar simţi bine, sau simţindu-se bine. Unul vine cu un umăr dislocat, altul cu un abces, al treilea cu o fistulă, un altul suferind de dureri de cap" (Épictète, *Entretiens*, III, 23, 20, ed. cit., p. 92).
10. „...puterea filosofiei este atît de mare, încît ajută nu numai pe cei care se îndeletnicesc cu dînsa, ci şi pe cei din preajma ei (*ea philosophiae vis est ut non studentis, sed etiam conversantis iuvet*)" (Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea a XVII-a şi XVIII-a, Scrisoarea a CVIII-a, p. 415).
11. *Ibid.*
12. „– Cum aşa? Nu ştim pe cîte unii care şed ani întregi pe lîngă un filosof şi nici umbră de filosofie nu se prinde de ei? – Cum să nu ştim? Nişte îndărătnici, care nu se dezlipesc de om, şi pe care eu îi numesc nu şcolarii filosofilor (*non discipulos philosophorum*), ci chiriaşii (*inquilinos*) lor" (*id.*, Scrisoarea a CVIII-a, 5, p. 415).
13. Épictète, *Entretiens*, II, 23, 40 (p. 108).
14. „Cum, pe de altă parte, transmiterea principiilor trebuie să se folosească obligatoriu de o anumită elocinţă (*lexis*) şi de o anumită fineţe în alegerea termenilor, există oameni care se lasă impresionaţi de acest aspect şi se opresc la el (*katamenousin autou*): unul e captivat de stil (*lexis*), altul de silogisme" (*id.*, 23, 40-41, p. 108).
15. „În amîndouă aceste arte [= medicină, retorică] se cere analizată o natură: în prima, natura corpului, în cealaltă, natura sufletului; căci dacă vrem să-i dăm trupului sănătate şi putere cu ajutorul leacurilor şi al hranei, nu ne putem restrînge doar la rutină (*tribê*) şi experienţă (*empeiria*), ci trebuie să recurgem şi la arta medicinei (*tekhnê*)" (Platon, *Phaidros*, 270b, trad. Gabriel Liiceanu, ed. cit., p. 397).
16. „...între ei se lăsa o tăcere rituală" (Porphyrios, *Viaţa lui Pitagora*, trad. Adelina Piatkowski, ed. cit., § 19, p. 45). *Cf.* şi afirmaţia lui Isocrate, din *Busiris*, referitoare la discipolii lui Pitagora: „Căci pînă în zilele noastre cei care trec drept discipolii lui sînt mai admiraţi în tăcerea lor decît cei care obţin gloria cea mai aleasă prin cuvîntări" (*Busiris*, XI, trad. Mihai Nasta, § 28, în *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. I-2, *op. cit.*, p. 10), ca şi paginile decisive ale lui Iamblichos din *Viaţa lui Pitagora*: „Pe urmă [după trei ani de examen prealabil], le impunea candidaţilor o tăcere de cinci ani pentru a pune la încercare stăpînirea lor de sine, deoarece înfrînarea limbii este mai grea decît celelalte forme ale stăpînirii de sine..." (trad. Tudor Dinu, ed. cit., § 72, p. 68); a se vedea, însă, în acelaşi sens: „În examenul la care îi supunea pe candidaţi, Pitagora cerceta mai întîi dacă aceştia pot să-şi înfrîneze vorbele (*ekhemuthein*) (aceasta era expresia pe care o folosea) şi observa dacă sînt în stare să tacă şi să păstreze pentru ei ceea ce aud cînd învaţă. Pe urmă vedea dacă sînt modeşti" (*id.*, § 90, p. 81).
17. „...filosofia să fie venerată [= în tăcere]" (*Scrisori către Lucilius*, Cartea a V-a, Scrisoarea a LII-a, 13, p. 128).

18. „Tăcerea are ceva adînc, religios, sobru" (*Traité sur le bavardage*, 504a, în Plutarque, *Œuvres morales*, t. VII-1, trad. J. Dumortier & J. Defradas, ed. cit., § 4, p. 232).
19. Pentru o mărturie personală privind educaţia prin tăcere, *cf. Dits et Écrits*, *op. cit.*, t. IV, nº 336, p. 525.
20. „Canalul auditiv al acelor oameni nu încape îndoială că nu este îndreptat în direcţia sufletului, ci a limbii" (*Traité sur le bavardage*, 502d, § 1, p. 229).
21. „Filosofia întreprinde o cură foarte dificilă şi anevoioasă împotriva vorbăriei; remediul la care recurge ea, cuvîntul, necesită, într-adevăr, auditori, iar cei vorbăreţi nu ascultă pe nimeni, deoarece vorbesc neîncetat" (*id.*, 502b, § 1, p. 228).
22. Pentru o comparaţie între regulile de tăcere din comunităţile pitagoreice şi cele creştine, *cf.* A.-J. Festugière, „Sur le *De Vita Pythagorica* de Jamblique", reed. în *Études de philosophie grecque*, *op. cit.*, în special pp. 447-451.
23. *Cf.* cursul din 20 ianuarie, ora a doua.
24. „Asistenţa, la rîndul ei, cu urechea atentă, cu ochii aţintiţi asupra lui (*eis auton*), împietrită într-o atitudine imobilă (*epi mias kai tês autês skheseôs epimenontes*), îl ascultă" (Philon, *De Vita contemplativa*, 483M, trad. P. Miquel, ed. cit., § 77, p. 139).
25. Despre *stultitia*, *cf.* cursul din 27 ianuarie, prima oră.
26. Despre acest personaj al lui *effeminatus*, *cf.* observaţiile lui Foucault din *Practicarea plăcerilor*, *op. cit.*, p. 136.
27. „Să fie o deosebire între aclamaţiile de la teatru şi cele dintr-o şcoală. Şi în laudă există o cuviinţă" (*Scrisori către Lucilius*, Cartea a V-a, Scrisoarea a LII-a, 12, p. 128).
28. În ediţia sa (citată) din Seneca, P. Veyne notează în această privinţă: „...a te scărpina cu degetul în cap, gest «autist», era ceva lipsit de demnitate virilă; era un gest feminin" (p. 720).
29. *Scrisori către Lucilius*, Cartea a V-a, Scrisoarea a LII-a, 12-1 (p. 128).
30. „Printr-un semn al capului, printr-o privire, ei arată că au înţeles (*sunienai kai kateilêphenai*); cu un surîs, cu o mişcare uşoară a frunţii, ei arată că îl aprobă pe vorbitor; cu o mişcare înceată a capului şi cu arătătorul mîinii drepte, arată că se găsesc încurcătură" (*De Vita contemplativa*, 483M, § 77, p. 139).
31. *Entretiens*, II, 24, 1 (p. 110).
32. *Id.*, 24, 27 (p. 114).
33. „Pentru că nu m-ai stimulat (*ouk êrethisas*)" (*id.*, 24, 28, p. 114).
34. *Id.*, 24, 15-16 (p. 112).
35. *Id.*, 24, 29 (p. 115).
36. Este vorba de critica unui „tînăr retor promiţător" a cărui „coafură era mult prea îngrijită" (*Entretiens*, III, 1, 1, p. 5). *Cf.* analiza acestui text în cursul din 20 ianuarie, prima oră.
37. *Cf.* studiul lui P. Hadot, în *Concepts et Catégories dans la pensée antique*, s. dir. P. Aubenque, Paris, Vrin, 1980, pp. 309-320.
38. *Cf.*, despre *Sinn* şi *Bedeutung*, celebrul articol al lui Frege, „Sens et dénotation" [*Sens şi denotaţie*] (în G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Paris, Le Seuil, 1971, pp. 102-126).

39. Parenetică : „legat de pareneză, de exortaţia morală" (*Littré* ; *cf.* verbul *parainein*, care înseamnă „a sfătui", „a prescrie").
40. *Scrisori către Lucilius*, Cartea a XVII-a şi a XVIII-a, Scrisoarea a CVIII-a, 24 (p. 420).
41. „Fuge-ntr-acestea şi fuge lipsit de întoarcere timpul (*sed fugit interea, fugit irreparabile tempus*)" (*Georgice*, Cartea a III-ea, versul 284, trad. D. Murărașu, în Vergiliu, *Bucolice. Georgice*, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1967, p. 101).
42. *Scrisori către Lucilius*, Cartea a XVII-a şi a XVIII-a, Scrisoarea a CVIII-a, 28 (p. 420).
43. *Id.*, Scrisoarea a CVIII-a, 25 (p. 420).
44. De fapt, maxima pe care Seneca o enunţă ca trebuind să fie gravată în suflet este : „Zilele cele mai bune fug cele dintîi din viaţa bieţilor oameni" (*id.*, pp. 420-421 ; este vorba de versul 66 din Cartea a III-a a *Georgicelor*, citat cu altă ocazie de Seneca : *cf. Despre viaţa scurtă*, VIII, 2).

Cursul din 3 martie 1982

Ora a doua

Regulile practice ale bunei lecturi și stabilirea scopului acesteia: meditația. – Vechiul sens al lui meletê/meditatio *ca joc al gîndirii asupra subiectului. – Scrisul ca exercițiu fizic de încorporare a discursurilor. – Corespondența ca cerc de subiectivare/veridicție. – Arta de a vorbi în spiritualitatea creștină: formele discursului adevărat al directorului de conștiință; mărturisirea celui dirijat; rostirea adevărată despre sine însuși ca o condiție a mîntuirii. – Practica greco-romană a direcției de conștiință: constituirea subiectului de adevăr prin intermediul tăcerii atente din partea celui dirijat; obligația de* parrhêsia *în discursul maestrului.*

[...] Voi examina prin urmare destul de rapid problemele legate de lectură/scris, în același timp pentru că este vorba despre niște subiecte mai ușoare și mai cunoscute, dar și [pentru că] am fost suficient de anecdotic în ora anterioară, astfel încît voi trece repede la chestiunea eticii vorbirii. Lectură/scris așadar mai întîi, pe scurt. Pînă la urmă, sfaturile care se dau, cel puțin relativ la lectură, țin de o întreagă practică foarte răspîndită în Antichitate, pe care principiile lecturii filosofice o reiau fără a-i modifica esența. În primul rînd, trebuie să citim puțini autori; să citim puține opere; din aceste opere, puține fragmente; să alegem numai acele pasaje care sînt considerate importante și suficiente[1]. De aici derivă toate acele practici binecunoscute, cum ar fi, de exemplu, rezumatele operelor. Această practică era atît de răspîndită, încît de multe ori tocmai datorită ei anumite opere au ajuns pînă la noi. Epicur, de exemplu, nu ne e cunoscut decît prin intermediul unor rezumate, întocmite de către elevii săi după moartea maestrului, ale unor propoziții considerate ca fiind importante și suficiente, atît pentru cei care se inițiază, cît și pentru cei deja inițiați, dar care au nevoie să-și reactualizeze și să-și [reamintească] principiile de bază ale unei doctrine care trebuie nu doar cunoscută, ci și asimilată, și căreia trebuie să-i devii, într-o oarecare măsură, tu însuți subiectul vorbitor. Practică a rezumatelor, așadar. Practică apoi a culegerilor și a antologiilor în care, pe un

subiect dat sau pe o serie de subiecte date, sînt reunite propoziţii şi reflecţii din autori diverşi. Sau, la fel, practica – este cazul lui Seneca, de pildă, în corespondenţa sa cu Lucilius – constînd în extragerea unor citate dintr-un autor sau altul şi trimiterea lor unui corespondent, spunîndu-i-se: Iată o frază importantă, o frază interesantă; ţi-o trimit; reflectează, meditează asupra ei etc. Această practică se bazează, evident, pe un anumit număr de principii. Aş dori să subliniez doar atît: că obiectul, scopul lecturii filosofice nu este de a cunoaşte opera unui autor; funcţia ei nu este nici măcar aceea de a favoriza aprofundarea doctrinei acestuia. Prin lectură – acesta este, în orice caz, obiectivul ei principal – este vorba în esenţă de a da prilej de meditaţie.

Aici întîlnim o noţiune despre care vom vorbi ulterior mai pe larg, dar asupra căreia aş dori să mă opresc totuşi o clipă şi astăzi. Este tocmai această noţiune de „meditaţie". Cuvîntul latinesc *meditatio* (sau verbul *meditari*) traduce substantivul grecesc *meletê* (şi, respectiv, verbul grecesc *meletan*). Iar *meletê* şi *meletan* nu au deloc aceeaşi semnificaţie cu ceea ce noi, azi cel puţin, adică în secolele al XIX-lea şi XX, numim „meditaţie". *Meletê* înseamnă exerciţiu. *Meletan* este foarte apropiat de *gumnazein*, de exemplu, care [înseamnă] „a se exersa", „a se antrena pentru, în vederea a"; cu, totuşi, o conotaţie, cu un centru de greutate, dacă vreţi, oarecum diferit al cîmpului semantic, în măsura în care *gumnazein* desemnează, în general, un fel de încercare „în realitate", un mod de a te confrunta cu lucrul însuşi, aşa cum ne confruntăm cu un adversar pentru a şti dacă sîntem în stare să-i rezistăm sau să fim mai puternici decît el, în vreme ce *meletan* reprezintă mai curînd un fel de exerciţiu al gîndirii, un exerciţiu „în gînd", dar care, repet, este destul de diferit de ceea ce înţelegem noi prin meditaţie. Noi înţelegem meditaţia mai curînd ca o încercare de a ne gîndi cu o intensitate sporită la ceva fără a-i aprofunda sensul; sau a ne lăsa gîndirea să se dezvolte într-o ordine mai mult sau mai puţin stabilită pornind de la lucrul la care ne gîndim. Cam asta înseamnă pentru noi meditaţia. Pentru greci şi pentru latini, *meletê* şi *meditatio* sînt altceva. Şi cred că acest ceva trebuie bine sesizat sub două aspecte. În primul rînd, *meletan* înseamnă a face un exerciţiu de însuşire, de apropriere a unui gînd. Nu este cîtuşi de puţin vorba ca, pornind de la un text dat, să facem efortul constînd în [a ne întreba] ce anume vrea să spună acel text. Nu se merge absolut deloc în sensul unei exegeze. În această *meditatio* se pune, dimpotrivă, problema de a ne însuşi [un gînd], de a ne convinge pe noi înşine în profunzime că, pe de o parte, îl considerăm adevărat şi că, pe de altă parte, ni-l vom sputea spune nouă înşine la nesfîrşit, mai exact ori de cîte ori se dovedeşte necesar sau avem ocazia. Este vorba prin urmare de a face în aşa fel încît acest adevăr să ne rămînă

întipărit în minte pentru a ni-l putea reaminti ori de cîte ori este nevoie și în așa fel, totodată, încît să-l putem avea, vă amintiți desigur, *prokheiron* (la îndemînă)[2], putîndu-l transforma, prin urmare, într-un principiu călăuzitor al acțiunii. Apropriere care constă în a face ca, pornind de la acest lucru adevărat, să devenim subiectul lui care gîndește adevărat și, din acest subiect care gîndește adevărat, să devenim un subiect care acționează așa cum trebuie. În acest sens merge exercițiul de *meditatio*. În al doilea rînd, *meditatio* – și acesta este cel de-al doilea aspect al său – constă în efectuarea unui fel de experiență de identificare. Ce vreau să spun? În cazul lui *meditatio*, este vorba nu atît de a gîndi la lucrul ca atare, cît de a ne exersa întru acesta. Exemplul, evident, cel mai cunoscut este meditația asupra morții[3]. A medita asupra morții (*meditari*, *meletan*) nu înseamnă, în accepția pe care i-o dădeau latinii și grecii, a te gîndi la faptul că o să mori. Nu înseamnă nici măcar a te convinge că efectiv vei muri. Nu înseamnă a asocia ideii de moarte o serie de alte idei care ar decurge din ea etc. A medita asupra morții înseamnă a te pune tu însuți, prin gîndire, în situația cuiva aflat pe moarte, sau care urmează să moară, sau care-și trăiește cele din urmă zile. Meditația nu constituie prin urmare un joc al subiectului cu propria-i gîndire, nu este un joc al subiectului cu obiectul sau cu obiectele posibile ale propriei sale gîndiri. Nu este ceva de ordinul variațiunii eidetice, cum ar spune fenomenologii[4]. Este vorba de un cu totul alt tip de joc: de un joc nu al subiectului cu propria sa gîndire sau cu propriile sale gînduri, ci de un joc pe care subiectul îl efectuează, prin intermediul gîndirii, asupra lui însuși. Înseamnă a face în așa fel încît, prin gîndire, să devii efectiv cel aflat pe moarte sau care urmează, imigînd, să moară. Se cuvine, de altfel, să înțelegem că această idee de meditație privită nu ca joc al subiectului cu propria-i gîndire, ci ca joc al gîndirii asupra subiectului, este, pînă la urmă, exact ceea ce însuși Descartes continua să facă în *Meditații*, și tocmai acesta este și sensul pe care el îl dădea termenului de „meditație"[5]. Și atunci, s-ar impune să facem o întreagă istorie a chiar acestei practici a meditației: meditația în Antichitate; meditația în creștinismul primitiv; resurgența, sau, oricum, noua sa importanță și formidabila ei explozie din secolele al XVI-lea și al XVII-lea. În tot cazul, atunci cînd Descartes practică „meditații" și scrie *Meditații* în secolul al XVII-lea, el o face tocmai în acest sens. Nu este vorba de un joc al subiectului cu propria sa gîndire. Descartes nu se gîndește la tot ce ar putea fi îndoielnic în lume. Nu se gîndește nici la ceea ce-ar putea fi indubitabil. Acesta este exercițiul sceptic obișnuit. Descartes se pune în situația subiectului care se îndoiește de tot, fără a-și pune, de altfel, întrebări asupra a tot ce-ar putea fi dubitabil sau despre care am putea să avem îndoieli. El se pune în situația cuiva care

caută ceea ce nu poate fi pus la îndoială. Nu este aşadar absolut deloc vorba de un exerciţiu asupra gîndirii şi conţinutului ei, ci de un exerciţiu prin care subiectul se pune, prin intermediul gîndirii, într-o anumită situaţie. Subiectul suferă o deplasare faţă de ceea ce este el însuşi prin efectul gîndirii: tocmai în asta constă, în fond, funcţia meditativă pe care trebuie s-o aibă lectura filosofică, aşa cum este ea înţeleasă în epoca despre care vorbim. Şi tocmai această funcţie meditativă înţeleasă ca exerciţiu al subiectului plasîndu-se, prin intermediul gîndirii, într-o situaţie fictivă în care se pune pe el însuşi la încercare este cea care explică de ce lectura filosofică este – dacă nu în totalitate, cel puţin în bună parte – indiferentă în ceea ce priveşte autorul şi contextul frazei sau al sentenţei.

Şi asta explică şi efectul care se aşteaptă din partea lecturii: nu înţelegerea a ce anume vrea să spună un autor, ci elaborarea, pentru propriul nostru folos, a unui echipament de propoziţii adevărate care să fie cu adevărat ale noastre proprii. Nu de confecţionarea unei marchetări de propoziţii de origini diferite e vorba, ci de constituirea unei trame solide de propoziţii capabile să funcţioneze ca prescripţii, de discursuri adevărate care să fie deopotrivă principii de comportament. Se înţelege de altfel lesne că dacă lectura este înţeleasă astfel ca exerciţiu, ca experienţă, dacă nu există lectură decît pentru a putea medita, această lectură este nemijlocit legată de scris. Ei bine, aici avem de-a face cu un fenomen de cultură şi de societate deosebit de important, nu încape îndoială, pentru epoca despre care vorbim: locul foarte extins pe care-l ocupă [acum] scrisul, scrisul, într-un anumit sens, personal, individual[6]. Este fără doar şi poate dificil să datăm cu precizie originea acestui proces, dar cînd îl studiem în epoca despre care vorbim, adică în secolele I-II e.n., observăm că scrisul este deja, şi nu încetează să se afirme tot mai mult ca un element al exersării de sine. Lectura se prelungeşte, se întăreşte, se reactivează prin scris, scris care şi el este tot un exerciţiu, tot un element al meditaţiei. Seneca spunea că trebuie să alternăm scrisul cu cititul. Asta se întîmplă în Scrisoarea a LXXXIV-a: nu trebuie nici doar să scriem, nici doar să citim; prima ocupaţie (scrisul), dacă am practica-o necontenit, ar sfîrşi prin a ne epuiza energia. A doua, din contra, ar diminua-o, ar dilua-o. Trebuie să temperăm lectura prin scris şi reciproc, astfel încît compoziţia scrisă să dea corp (*corpus*) lucrurilor culese din lecturi. Lectura recoltează *orationes*, *logoi* (discursuri, elemente de discurs); din acestea, noi trebuie să compunem un *corpus*. Acest *corpus*, scrisul este cel care îl va constitui şi îl va asigura[7]. Şi peste tot, în preceptele de viaţă şi în regulile practicii de sine, vom întîlni această obligaţie de a scrie, acest sfat de a scrie. La Epictet, de pildă, întîlnim următorul sfat: trebuie să medităm (*meletan*), să scriem (*graphein*) şi să ne antrenăm (*gumnazein*)[8]. Observaţi deci:

meletan, exercițiu de gîndire susținut deseori de un text pe care-l citim; apoi, *graphein*: a scrie; și, în sfîrșit, *gumnazein*, adică: a ne antrena în condiții de realitate, a încerca să trecem prin proba și prin testul realului. Sau, tot Epictet, după ce a scris o meditație asupra morții, conchide: „Ce bine-ar fi dacă moartea m-ar surprinde gîndind, scriind și citind aceste fraze"[9]. Scrisul reprezintă prin urmare un element de exercițiu, un element de exercițiu care are avantajul de a poseda două folosințe posibile simultane. O folosință menită, într-un anumit sens, mie însumi. Căci prin simplul fapt de a scrie, eu îmi însușesc însuși lucrul la care mă gîndesc. Îl ajut să mi se sădească în suflet, să mi se sădească în trup, să devină un fel de obișnuință a acestuia sau, oricum, un fel de virtualitate fizică. Exista de altfel, în epoca discutată, obiceiul, un obicei care era recomandat, ca atunci cînd ai citit, să scrii, și cînd ai scris să recitești ce ai scris, obligatoriu cu voce tare, dat fiind că, așa cum știți, în scrierea latinească și în cea greacă cuvintele nu erau despărțite între ele. Era, altfel spus, foarte greu să citești. Exercițiul de lectură nu era ceva ușor: nici nu se punea problema de a citi, așa, din privire. Ca să ajungi să scandezi cuvintele așa cum trebuie, erai obligat să le pronunți, să le rostești cu jumătate de glas, încît exercițiul constînd în a citi, a scrie și a reciti ceea ce-ai scris și însemnările pe care le-ai făcut constituia un exercițiu aproape fizic de asimilare a adevărului și a *logos*-ului. Epictet spune așa: „Păstrează aceste gînduri zi și noapte la îndemînă (*prokheira*); așterne-le în scris și citește-le"[10]. Termenul pentru lectură este cel tradițional: *anagignôskein*, adică tocmai a recunoaște, a recunoaște în acest hățiș de semne atît de greu de repartizat, de separat cum se cuvine și deci de înțeles. Deci îți păstrezi gîndurile. Dar pentru a-ți păstra gîndurile la îndemînă, trebuie să le pui în scris, trebuie să le citești pentru tine însuți; trebuie ca aceste gînduri să fie „obiectul convorbirilor tale cu tine însuți sau cu un altul: «Poți să mă ajuți în această împrejurare?» Și din nou du-te să găsești un alt om, și apoi încă unul. Iar dacă ți se va întîmpla unul dintre acele evenimente de nedorit, vei afla imediat ușurare la gîndul că nimic nu este neprevăzut"[11]. Iar lectura, scrisul și relectura fac parte din acea *praemeditatio malorum* despre care am să vă vorbesc data viitoare sau într-una din lecțiile viitoare[12], și care este atît de importantă în asceza stoică. Scriem deci în urma unei lecturi pentru a putea să recitim, pentru a putea să ne recitim nouă înșine și astfel să ne încorporăm discursul adevărat pe care l-am auzit din gura altcuiva sau pe care l-am citit sub numele altcuiva. Folosință pentru sine însuși; dar totodată, firește, lectura este și folos pentru ceilalți. Ah, da, am uitat să vă spun că aceste note pe care fiecare trebuie să le facă din lecturile sale ori să le ia din discuțiile pe care le-a avut sau din lecțiile pe care le-a audiat, se numesc, în greacă, tocmai

hupomnêmata[13]. Adică: suport pentru amintire. Sînt nişte însemnări ale unor amintiri cu ajutorul cărora fiecare va putea, tocmai prin intermediul lecturii sau al unor exerciţii de memorare, să-şi reamintească acele lucruri care au fost spuse[14].

Aceste *hupomnêmata* îi servesc fiecăruia pentru sine, dar vă daţi seama că ele le pot fi de folos şi altora. Şi în tot acest schimb suplu de beneficii şi de binefaceri, în tot acest schimb suplu de servicii de suflet în care unii încearcă să le fie de folos altora în drumul lor spre bine şi spre ei înşişi, se înţelege că activitatea de a scrie ocupă un loc important. Şi înţelegem astfel de ce – iar acesta este un alt fenomen cultural, un alt fenomen social foarte interesant pentru epoca în discuţie – corespondenţa, corespondenţă pe care eu aş numi-o, dacă-mi daţi voie, spirituală, corespondenţă sufletească, corespondenţă de la subiect la subiect, corespondenţă al cărei scop nu este atît acela (aşa cum se mai întîmpla încă în cazul, de pildă, al corespondenţei dintre Cicero şi Atticus[15]) de a da veşti despre lumea politică, ci de a da veşti fiecare cuiva despre sine însuşi, de a se interesa despre ce se petrece în sufletul celuilalt sau de a-i cere celuilalt să ne dea veşti despre ce se petrece înlăuntrul său, de ce deci toate acestea au devenit, în acel moment istoric, o activitate atît de importantă, activitate care, aşa cum vedeţi, are o dublă faţă. Pe de o parte, într-adevăr, este vorba, prin intermediul acestei corespondenţe, de a-i permite celui mai înaintat pe drumul virtuţii şi al binelui să ofere altuia sfaturi: se informează de stadiul la care a ajuns celălalt şi îi oferă, în schimb, sfaturi. Dar, în acelaşi timp, observaţi că acest exerciţiu îi permite însuşi celui care oferă sfaturi să-şi rememoreze adevărurile pe care i le oferă celuilalt, dar de care are el însuşi nevoie în propria sa viaţă. Astfel încît, corespondînd cu celălalt şi slujindu-i drept director spiritual, faci tu însuţi aceste exerciţii care devin oarecum personale, te supui unei gimnastici care se adresează altuia, dar care ţi se adresează totodată şi ţie şi care-ţi permite, prin intermediul acestei corespondenţe, să te menţii necontenit într-o stare de auto-direcţie, de orientare de sine. Sfaturile pe care le oferim altuia ni le oferim, în egală măsură, şi nouă înşine. Toate acestea devin astfel foarte uşor descifrabile în corespondenţa cu Lucilius. Seneca, în mod evident, îi dă lecţii lui Lucilius, dar, făcînd acest lucru, se foloseşte de propriile sale *hupomnêmata*. La fiece pas, simţi că are alături ceva precum un caiet de notiţe care-i serveşte să-şi reamintească lecturile importante pe care le-a făcut, ideile pe care le-a întîlnit, cele pe care la rîndul lui le-a citit. Se foloseşte de ele şi, folosindu-se de ele pentru celălalt, punîndu-le la dispoziţia celuilalt, le reactivează şi pentru el însuşi. Există, de pildă, o scrisoare, nu-mi mai aduc aminte care anume, adresată lui Lucilius, dar care de fapt copiază o scrisoare [către Marullus], care Marullus îşi pierduse fiul[16].

Şi atunci este cît se poate de clar că aceeaşi scrisoare este de trei ori folositoare. Ea îi serveşte mai întîi lui Marullus, care şi-a pierdut fiul, şi pe care Seneca îl sfătuieşte să nu le lase covîrşit de o durere excesivă, să păstreze o măsură a durerii. Apoi, aceeaşi scrisoare, copiată pentru a-i folosi lui Lucilius, îi va servi acestuia ca exerciţiu pentru ziua cînd va trebui să înfrunte vreun necaz, punîndu-i la dispoziţie, *prokheiron* (*ad manum*: la îndemînă) dispozitivul de adevăr care-i va permite să lupte împotriva acelui necaz sau a altuia asemănător, atunci cînd acesta va urma să se producă. Şi, în fine, tot aceeaşi scrisoare îi serveşte lui Seneca însuşi ca exerciţiu de reactivare a ceea ce ştie referitor la necesitatea morţii, la probabilitatea survenirii unor nenorociri etc. Triplu folos, triplă utilizare aşadar a aceluiaşi text. Avem apoi, exact în acelaşi sens, începutul tratatului lui Plutarh intitulat *Peri euthumias* (*Despre pacea minţii*), unde Plutarh îi răspunde unuia dintre corespondenţii săi, un oarecare Paccius, care trebuie că-i spusese: Ascultă, am absolută nevoie de sfaturi, şi de sfaturi urgente. Iar Plutarh îi răspunde: Sînt teribil de ocupat, n-am vreme să redactez pentru tine un tratat complet. Îţi trimit atunci în vrac tot ce am ca *hupomnêmata*. Adică: însemnările pe care le-am făcut pe marginea acestui subiect, *euthumia*, pacea sufletească, ei bine, ţi le expediez[17]. Şi gata tratatul! Este foarte probabil totuşi că, de fapt, acest tratat a fost cît de cît rescris şi re-elaborat, dar vedeţi aici o întreagă pratică în care lectura, scrisul, însemnările făcute pentru uz personal, corespondenţa, expedierea de tratate etc. alcătuiesc o întreagă activitate, o activitate de îngrijire de sine şi de îngrijire acordată altora, extrem de importantă.

Interesant, atunci – este vorba doar de nişte piste pentru cei care ar dori să investigheze în această direcţie – ar fi să comparăm aceste activităţi, forma şi conţinutul acestor activităţi de lectură-notare-redactare a ceva între jurnal de bord şi corespondenţă, cu ceea ce se va întîmpla în Europa secolului al XVI-lea, în momentul cînd, în contextul deopotrivă al Reformei şi al întoarcerii, tocmai, la nişte preocupări etice destul de asemănătoare cu cele din secolele I-II, vom asista la reapariţia acestui gen de însemnări, de jurnal intim, de jurnal de viaţă, de jurnal de bord al existenţei, şi apoi a corespondenţei. Interesant este tocmai faptul că, în vreme ce în aceste texte – în scrisori precum cele către Lucilius şi în tratate precum cele ale lui Plutarh – practic autobiografia, relatarea de sine în derularea propriei vieţi, nu intervine decît foarte puţin, în momentul marii reapariţii a acestui gen în secolul al XVI-lea, în schimb, autobiografia devine absolut centrală. Între timp va fi apărut însă creştinismul şi va fi existat, evident, Sfîntul Augustin. Şi se va fi trecut tocmai la un regim în care raportarea subiectului la adevăr nu va mai fi comandată de obiectivul: „cum să devenim subiecţi de veridicţiune",

ci se va fi transformat în: „cum să enunțăm adevărul despre noi înșine". Cam atît despre acest subiect: o simplă schiță.

Am vorbit așadar despre a asculta, despre a citi și despre a scrie. Există însă, în cadrul practicii de sine și în arta practicii de sine, vreo reglementare, niște exigențe sau niște precepte referitoare la vorbire? Ce trebuie să spunem, cum trebuie s-o spunem și cine anume se cuvine s-o spună? Știu foarte bine că întrebarea aceasta nu are sens, nu poate să existe – și n-am putut nici eu să o formulez – decît în urma unui anacronism sau, cel puțin, a unei priviri retrospective. Nu o pun, evident, decît începînd din momentul în care, și în funcție de faptul că, în spiritualitatea și în pastoratul creștin vom întîlni, tocmai, o întreagă dezvoltare, extraordinar de complexă, extraordinar de complicată și extrem de importantă a artei de a vorbi. În pastoratul și în spiritualitatea creștină vom vedea, într-adevăr, această artă de a vorbi dezvoltîndu-se – pe două registre. Pe de o parte, va exista, bineînțeles, arta de a vorbi din perspectiva maestrului. Arta de a vorbi din perspectiva maestrului este în același timp întemeiată, dar și complicată și relativizată de faptul că există, evident, un cuvînt fundamental: acela al Revelației. Există o scriere fundamentală, o Scriptură: aceea a Textului. Și orice rostire a maestrului va trebui să se rînduiască în funcție de ele. Dar chiar și așa, chiar și trimițînd permanent la această rostire fundamentală și întemeiatoare, vom întîlni vorbirea maestrului, în spiritualitatea și în pastoratul creștin, sub diferite forme, cu o mulțime întreagă de ramificații. Va exista funcția propriu-zisă de învățare, de transmitere a adevărului. Va exista apoi o activitate de pareneză, adică de prescriere. Va mai exista de asemenea și o funcție care va fi cea a directorului de conștiință, funcția apoi a învățătorului de penitență și a confesorului, care nu este aceeași ca a directorului de conștiință[18]. Toate aceste roluri distincte de învățare, predicare, confesiune, direcție de conștiință sînt asigurate, în cadrul instituției ecleziastice, fie de unul și același personaj, fie, cel mai adesea, de personaje diferite, cu toate conflictele – doctrinale, practice, instituționale – [pe care] această situație le putea provoca. Să lăsăm însă asta. Asupra a ceea ce aș dori eu să insist însă astăzi este faptul că în spiritualitatea creștină există, desigur, discursul maestrului, cu diferitele lui forme, reguli, tactici și suporturi instituționale, dar ceea ce, după părerea mea, este cu adevărat important pentru analiza pe care vreau s-o fac, ceea ce se dovedește considerabil, este faptul că persoana călăuzită – cea care trebuie condusă spre adevăr și spre mîntuire, cea care, prin urmare, trăiește încă sub regimul ignoranței și al pierzaniei – are și ea totuși ceva de spus. Are și ea ceva de spus, trebuie și ea să enunțe ceva, și anume un adevăr. Numai că acest adevăr pe care îl are de spus cel ce este călăuzit spre adevăr, cel pe care altcineva îl va

conduce spre adevăr, acest adevăr pe care tocmai el, cel condus, cel dirijat, trebuie să-l spună, constă în ce anume? În adevărul referitor la el însuşi. Consider că momentul cînd sarcina de a enunţa adevărul despre sine însuşi a fost înscrisă în procedura indispensabilă pentru obţinerea mîntuirii, momentul cînd această obligaţie de a rosti adevărul cu privire la sine însuşi a fost inclusă în rîndul tehnicilor de elaborare, de transformare a subiectului de către el însuşi, momentul cînd această obligaţie a fost introdusă în instituţiile de păstorire, acest moment este unul absolut capital în istoria subiectivităţii în Occident sau în istoria raporturilor dintre subiect şi adevăr. Firește, nu este vorba de un moment precis şi aparte, ci de un întreg proces complex, cu scandările, conflictele şi evoluţiile sale, cînd lente, cînd accelerate etc. Oricum însă, dacă privim istoric de sus, cred că se impune să recunoaştem ca pe un eveniment de bătaie foarte lungă, în raporturile dintre subiect şi adevăr, momentul cînd a spune adevărul despre sine însuşi a devenit o condiţie a mîntuirii, cînd discursul adevărat despre sine însuşi a devenit un principiu fundamental în raportarea subiectului la el însuşi şi cînd obligaţia de a spune adevărul despre sine însuşi a devenit un element necesar pentru apartenenţa individului la o comunitate. Ziua, dacă vreţi, cînd refuzul de a te confesa, măcar o dată pe an, a devenit motiv de excomunicare[19].

Or, toate acestea, această obligaţie, pentru subiect, de a spune adevărul despre sine însuşi, sau acest principiu fundamental că trebuie să putem enunţa adevărul cu privire la noi înşine dacă vrem să putem stabili cu adevărul, în general, un raport capabil să ne aducă mîntuirea, ei bine, aşa ceva nu există sub nici o formă în Antichitatea greacă, elenistică şi romană. Cel care este condus spre adevăr prin discursul maestrului nu trebuie să enunţe adevărul cu privire la el însuşi. Nu trebuie nici măcar să spună adevărul. Şi dacă nu are de spus adevărul, nici nu trebuie să vorbească. Trebuie şi este suficient să tacă. Cel care este condus, dirijat, călăuzit nu va căpăta, în istoria Occidentului, dreptul de a vorbi decît abia în interiorul acestei obligaţii de a enunţa adevărul despre sine însuşi, adică în cadrul obligaţiei mărturisirii. Veţi spune, firește, că se pot găsi (vom avea exemple) în această direcţie, că există totuşi în această artă a sinelui grecească, elenistică şi romană, o serie de elemente care ar putea fi apropiate sau pe care o privire retrospectivă le-ar putea determina ca anticipări ale „mărturisirii" viitoare. Există proceduri de mărturisire, de recunoaştere a greşelii care sînt cerute sau cel puţin recomandate în cadrul instituţiilor judiciare sau în practicile religioase[20]. Întîlnim de asemenea, iar asupra acestui aspect voi reveni cu ceva mai multe detalii[21], un anumit număr de practici care nu sînt, pînă la urmă, decît nişte exerciţii de examen al conştiinţei, nişte practici de consultare prin care individul care se consultă este

într-adevăr obligat să vorbească despre el însuși. Vom mai întîlni de asemenea obligații de a fi deschis, sincer față de prieteni, de a le spune tot ce ai pe suflet. Dar toate aceste elemente mi se par profund diferite față de ceea ce se cuvine să numim „mărturisire" în înțeles strict sau, în tot cazul, în înțelesul spiritual al cuvîntului[22]. Toate aceste obligații, pentru cel care se află condus, de a spune adevărul, de a se exprima deschis față de prietenul său, de a se destăinui directorului său de conștiință, de a-i spune, în orice caz, în ce punct anume se găsește, reprezintă niște obligații întrucîtva pur instrumentale. A mărturisi înseamnă a face apel la indulgența zeilor sau a judecătorilor. Înseamnă a-l ajuta, furnizîndu-i unele elemente de diagnostic, pe medicul sufletesc. Înseamnă a manifesta, prin curajul pe care-l avem de a mărturisi o greșeală, progresul pe care l-am înregistrat etc. Toate acestea pot fi, într-adevăr, reperate în Antichitate cu acest sens instrumental. Aceste elemente de mărturisire sînt însă, repet, instrumentale, nu operatorii. Nu au o valoare spirituală în sine. Și consider că tocmai aceasta este una dintre trăsăturile cele mai remarcabile ale acestei practici de sine din epoca despre care vorbim : subiectul trebuie să devină subiect de adevăr. El trebuie să se ocupe de discursuri adevărate. Trebuie prin urmare să opereze o subiectivare care începe prin ascultarea discursurilor adevărate ce-i sînt propuse. Trebuie deci ca el să devină subiect de adevăr, trebuie să ajungă să poată enunța el însuși adevărul, să și-l poată spune lui însuși. Nu este cîtuși de puțin necesar și indispensabil ca el să spună adevărul despre el însuși. Veți spune că există totuși multe texte fundamentale care dovedesc că cel care este dirijat, elevul sau discipolul, are dreptul la cuvînt. Și că, la urma urmei, îndelungata istorie sau îndelungata tradiție a dialogului, de la Socrate și pînă la diatriba stoico-cinică, dovedește cît se poate de limpede că celălalt, dacă vreți, sau cel dirijat trebuie să vorbească și poate să vorbească. Vă rog să remarcați însă faptul că în toată această tradiție, începînd cu dialogul socratic și pînă la diatriba stoico-cinică, nu este vorba ca, prin acest dialog sau prin această diatribă sau discuție, să se obțină ca subiectul să spună adevărul despre el însuși. Nu este vorba decît de a-l testa, de a-l pune la încercare ca subiect susceptibil să enunțe adevărul. Prin interogația socratică și prin acele chestionări insolente și dezinvolte caracteristice diatribei stoico-cinice, ceea ce se urmărește este fie să i se demonstreze subiectului că știe ceea ce credea că nu știe – este ceea ce face Socrate –, fie să i se arate că nu știe ceea ce credea că știe – este ceea ce făcea tot Socrate, dar și, după el, stoicii și cinicii. Este vorba, întrucîtva, de a-l testa pe celălalt din punctul de vedere al funcției lui de subiect enunțător al adevărului, pentru a-l forța să devină conștient de punctul în care se află, de stadiul la care a ajuns în această subiectivare a discursului adevărat, în capacitatea sa de

a rosti adevărul. Consider deci că nu există cu adevărat o problemă pe latura discursului celui dirijat, dat fiind că, pînă la urmă, el nu este obligat să vorbească, sau ceea ce este făcut să spună nu reprezintă decît o anumită modalitate, pentru discursul profesorului, de a se agăța de ceva și de a se dezvolta. Nu există o autonomie a propriului său discurs, nu există o funcție proprie discursului celui dirijat. În mod fundamental, rolul care-i revine acestuia este de a tăcea. Iar discursul care îi este smuls, care îi este extorcat, care îi este extras, discursul care îi e provocat prin dialog sau prin diatribă nu reprezintă, în fond, decît niște modalități de a arăta că întregul adevăr se găsește în discursul maestrului, și doar acolo.

Și atunci, problemă: cum stau lucrurile în ceea ce privește discursul maestrului? Există cumva, în tot acest joc al ascezei, adică în acest joc al subiectivării progresive a discursului adevărat, o parte pe care se cuvine s-o recunoaștem discursului maestrului și modului în care acesta se desfășoară? Și tocmai aici întîlnim, cred eu, acea noțiune despre care am vorbit de mai multe ori și pe care aș dori să încep astăzi s-o studiez: noțiunea de *parrhêsia*. În fond, *parrhêsia* este ceea ce răspunde, pe latura maestrului, obligației de a tăcea de pe latura discipolului. Așa cum discipolul trebuie să tacă pentru a putea opera subiectivarea propriului său discurs, maestrul trebuie să țină un discurs care să se supună principiului *parrhêsiei* dacă vrea ca adevărul pe care-l rostește să devină, în sfîrșit, la capătul acțiunii și al direcțiunii sale, discursul adevărat, subiectivat, al discipolului. Etimologic, *parrhêsia* este faptul de a spune totul (franchețe, deschidere a inimii, deschidere a cuvîntului, deschidere a limbajului, libertate a cuvîntului). Latinii traduc în general *parrhêsia* prin *libertas*. Este deschiderea care ne face să ne exprimăm, să spunem ce avem de spus, să spunem ce avem poftă să spunem, să spunem ce considerăm că trebuie să spunem pentru că este necesar, pentru că e util, pentru că este adevărat. Aparent, *libertas* sau *parrhêsia* reprezintă, în esență, o calitate morală cerută, în fond, oricărui subiect vorbitor. Din moment ce a vorbi presupune a spune adevărul, cum am putea să nu-i impunem, ca un fel de pact fundamental, oricărui subiect care ia cuvîntul să rostească adevărul tocmai pentru că-l consideră adevărat? Dar – și tocmai asupra acestui punct aș dori să insist – acest sens moral general al cuvîntului *parrhêsia* capătă în filosofia, în arta de sine însuși, în practica de sine despre care vă vorbesc, o semnificație tehnică extrem de precisă și, cred eu, extrem de interesantă în ceea ce privește rolul limbajului și al vorbirii în asceza spirituală a filosofilor. Că este vorba despre un sens tehnic, avem mii de dovezi și de indicii. Mă voi referi doar la un text foarte scurt: acela scris de Arrianus ca prefață la *Diatribele* lui Epictet, pentru că, așa cum știți, textele lui Epictet pe care le deținem nu reprezintă

decît o parte a diatribelor care au fost păstrate[23], și tocmai sub forma acelor *hupomnêmata* despre care vă vorbeam adineauri, de către unul dintre auditorii săi, pe nume Arrianus. Arrianus așadar asculta, lua notițe, făcea *hupomnêmata*; și se hotărăște să le publice. Și se hotărăște să le publice pentru că în acea epocă existau multe texte care circulau sub numele lui Epictet, iar el voia să ofere o versiune, care era a sa, bineînțeles, dar care i se părea cea mai fidelă și singura, prin urmare, demnă de a fi autentificată. Dar ce anume trebuia autentificat, în aceste diatribe ale lui Epictet? În scurta pagină care servește drept prefață a *Diatribelor*, Arrianus spune: „Tot ceea ce am auzit de la acel om pe cînd vorbea, m-am străduit, scriind (*grapsamenos*)..."[24] Avem deci, aici, ascultarea rostirii. Arrianus ascultă; apoi scrie. Și scrie ceea ce ascultă, pe cît posibil, în chiar termenii în care a auzit, cu exact cuvintele cu care lucrurile au fost spuse – termenul pe care el îl folosește aici este *onoma* –, „scriind cu cuvintele întocmai, am încercat să le păstrez *emautô* (pentru mine), *eis husteron* (pentru viitor) sub formă de *hupomnêmata*".

Regăsim aici exact tot ce vă spuneam adineauri. Discipolul ascultă, scrie, retranscrie ceea ce a fost rostit. Arrianus insistă asupra faptului că a notat „cuvintele întocmai". Și redactează niște *hupomnêmata*, adică un soi de însemnări ale lucrurilor rostite. Le redactează *emautô* (pentru el însuși), *eis husteron* (pentru viitor), adică pentru a-și construi, tocmai, o *paraskeuê* (un echipament) care să-i permită să se folosească de toate aceste lucruri atunci cînd împrejurarea o va impune: diferite evenimente, pericole, necazuri etc. Iar acum va publica așadar aceste *hupomnêmata*, care reprezintă ce? „*Dianoia kai parrhêsia*": gîndirea și libertatea de rostire proprii lui Epictet. Și atunci existența și juxtapunerea acestor două noțiuni par, cred eu, extrem de importante. Arrianus își stabilește prin urmare sarcina ca, publicînd aceste *hupomnêmata* pe care le-a redactat pentru sine, să restituie ceea ce celelalte ediții nu au știut să facă: *dianoia*, gîndirea, conținutul de gîndire, așadar, propriu lui Epictet în diatribele lui; și apoi *parrhêsia*, libertatea sa de rostire. Și am putea spune – și cu asta mă voi opri pînă data viitoare, cînd voi continua studierea noțiunii de *parrhêsia*: în fond, în *parrhêsia* este vorba despre acea retorică specifică sau de retorică non-retorică ce trebuie să caracterizeze discursul filosofic. Or, cunoașteți foarte bine enorma separație, imensul conflict care n-a încetat să opună, încă din Grecia clasică și pînă la sfîrșitul Imperiului Roman, filosofia retoricii[25]. Cunoașteți intensitatea pe care a căpătat-o acest conflict în epoca despre care vorbim (secolele I-II), criza acută care s-a declanșat în secolul al II-lea. Tocmai pe această suprafață de conflict se cuvine să definim *parrhêsia*. *Parrhêsia* reprezintă tocmai această formă necesară discursului filosofic, dat fiind că – așa cum spunea același Epictet, vă amintiți

desigur, în diatriba despre care vorbeam adineauri[26] – este obligatoriu, din moment ce utilizăm *logos*-ul, să existe o *lexis* (un mod de a spune lucrurile) şi, de asemenea, un anumit număr de cuvinte, din rîndul cărora le alegem mai degrabă pe unele decît pe altele. Nu poate exista aşadar *logos* filosofic fără acest soi de corp de limbaj, corp de limbaj care are propriile sale calităţi, plastica sa proprie, şi care are de asemenea efectele sale, efecte patetice care se dovedesc necesare. Dar ceea ce se impune ca necesar, modul de a regla aceste elemente (elemente verbale, elemente care au funcţia de a acţiona direct asupra sufletului), nu trebuie să fie, atunci cînd eşti filosof, acea artă, acea *tekhnê* proprie retoricii. Trebuie să fie, dimpotrivă, acest altceva care este în acelaşi timp o tehnică şi o etică, o artă şi o morală, şi care poartă denumirea de *parrhêsia*. Pentru ca tăcerea discipolului să fie o tăcere fecundă, pentru ca în adîncul acestei tăceri să se depună aşa cum se cuvine cuvintele de adevăr care sînt cele ale profesorului, şi pentru ca discipolul să poată face din aceste cuvinte acel lucru al său care îi va permite, într-o bună zi, să devină el însuşi subiect al unei veridicţiuni, este nevoie ca, pe latura profesorului, discursul rostit să nu fie un discurs artificial, prefăcut, un discurs ascultînd de legile retoricii şi care nu vizează, în sufletul discipolului, decît efecte patetice. Trebuie ca acest discurs să nu fie unul de seducţie. Trebuie să fie un discurs de aşa natură încît subiectivitatea discipolului să şi-l poată apropria, iar discipolul, apropriindu-şi-l, să-şi poată atinge propriul său obiectiv, care este el însuşi. Ei bine, pentru toate acestea este nevoie, pe latura maestrului, să existe o serie de reguli, reguli care însă, încă o dată, se referă nu la adevărul discursului, ci la modul în care acest discurs de adevăr va fi formulat. Iar aceste reguli privind formularea discursului de adevăr constituie, tocmai, *parrhêsia*, *libertas*. Ei bine, tocmai despre aceste reguli ale discursului de adevăr, privite din perspectiva profesorului, voi încerca să vă vorbesc data viitoare.

Note

1. „Chiar în privinţa culturii, care cere cheltuieli mai însemnate, trebuie să existe măsură. La ce bun nenumărate biblioteci cu grămezi de cărţi, cînd stăpînul lor abia ajunge, în toată viaţa, să le parcurgă titlurile? Prea multe cărţi nu te învaţă, ci te împovărează. E cu mult mai folositor să te dedici cîtorva scriitori decît să te risipeşti prin toţi" (Seneca, *Despre liniştea sufletului*, IX, 4, trad. Svetlana Sterescu, ed. cit., p. 92).
2. *Cf.* cursul din 24 februarie, ora a doua.
3. Meditaţia asupra morţii este analizată în cursul din 24 martie, ora a doua.
4. Variaţia eidetică desemnează metoda prin care, pentru un existent dat, este desprins nucleul de sens invariant constitutiv pentru fiinţa sa,

altfel numit și *eidos*-ul său. Variația sugerează o serie de deformări impuse existentului de către imaginație, deformări care duc la apariția unor limite dincolo de care acesta nu mai este el însuși, și care permit reperarea unui invariabil de sens (esența sa). „Eidetic" desemnează prin urmare mai puțin variația însăși decît rezultatul ei.

5. Se cuvine să remarcăm că încă din răspunsul dat lui Derrida (1972), Foucault stabilise sensul meditației carteziene în afara instaurării unor reguli pure de metodă, mai exact în anumite procese ireductibile de subiectivare: „O «meditație», din contra, produce, ca tot atîtea evenimente discursive, niște enunțuri noi care aduc cu ele o serie de modificări ale subiectului enunțiativ [...]. În meditație, subiectul este neîncetat alterat de propria lui mișcare; discursul său suscită niște efecte în interiorul căruia el este prins; el îl expune unor riscuri, îl face să treacă prin anumite încercări sau ispite, produce în el anumite stări, conferindu-i un statut sau o calificare pe care acesta nicidecum nu le avusese la momentul inițial. Într-un cuvînt, meditația implică un subiect mobil și modificabil prin chiar efectul evenimentelor discursive ce se produc" (*Dits et Écrits*, *op. cit.*, II, n° 102, p. 257).
6. Foucault proiecta să publice o culegere de articole consacrate practicilor de sine. Unul dintre aceste articole se referea tocmai la „scrierea de sine" în primele veacuri ale erei noastre (*cf.* o versiune a acestui text apărută în *Corps écrits*, în februarie 1983; reed. în *Dits et Écrits*, IV, n° 329, pp. 415-430).
7. „Nu trebuie să scriem numai, sau numai să citim: primul lucru, vorbesc de scris, te întunecă și te sleiește de puteri, celălalt te risipește și te dizolvă. Trebuie să ne folosim de amîndouă și să cumpănim una cu alta pentru ca ceea ce dobîndim prin lectură (*quicquid lectione collectum est*), condeiul să toarne într-o formă (*stilus redigat in corpus*)" (Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea a XI-a, Scrisoarea a LXXXIV-a, 2, ed. cit., pp. 263-264).
8. „Iată care sînt gîndurile asupra cărora filosofii se cuvine să mediteze zilnic, iată ce anume trebuie ei să scrie zi de zi, care trebuie să fie materia exercițiului lor (*tauta edei meletan tous philosophountas, tauta kath' hêmeran graphein, en toutois gumnazesthai*)" (Épictète, *Entretiens*, I, 1, 25, ed. cit., p. 8).
9. *Entretiens*, III, 5, 11 (p. 23).
10. *Id.*, 24, 103 (p. 109).
11. *Id.*, 24, 104 (p. 109).
12. *Cf.* cursul din 24 martie, prima oră.
13. Referitor la *hupomnêmata*, *cf.* clarificarea lui Foucault în „L'Écriture de soi", în *Dits et Écrits*, IV, n° 329, pp. 418-423.
14. În greacă, *hupomnêmata* are de fapt un sens mult mai larg decît acela de simplă culegere de citate sau de lucruri spuse, sub formă de *aide-mémoire*. În sensul său cel mai larg, acest termen se referă la orice comentariu sau formă de memoriu scris (*cf.* articolul *commentarium, commentarius* – ca traducere latină a lui *hupomnêmata* – în *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, s. dir. E. Saglio, t. I-2, ed. cit., pp. 1404-1408). Dar el mai poate, de asemenea, să semnifice și niște însemnări și reflecții personale, notate zilnic, fără a fi neapărat vorba de niște citate (*cf.* P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, *op. cit.*, pp. 38 și 45-49).

15. Cicero, *Letters to Atticus*, ed. & trad. D.R. Shackleton Bailey, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1999, 4 volume [în românește: Marcus Tullius Cicero, *Epistolae ad Atticum (Scrisori către Atticus)*, trad. Constantin Popescu Mehedinți, București, Colecția „Ovidianum", 1978, 2 vol.]
16. Este vorba de Scrisoarea a XCIX-a (*Scrisori către Lucilius*, Cartea a XVI-a, pp. 378-385), copie destinată lui Lucilius după o scrisoare adresată lui Marullus.
17. „Prea tîrziu am primit scrisoarea ta prin care mă rugai să-ți scriu despre liniștea sufletului [...]. Nu aveam deloc răgaz după voie ca să mă ocup de ce doreai tu, dar n-aș suporta nici ca acest om, venind de la noi, să apară în fața ta cu mîinile de tot goale. Ți-am strîns, prin urmare, o seamă de însemnări (*hupomnêmatôn*) pe care le luasem pentru uzul meu personal" (*De la tranquillité de l'âme*, 464e-f, § 1, p. 98).
18. Despre toate aceste puncte, *cf.* cursurile de la Collège de France dintre 6 februarie și 26 martie 1980, pe parcursul cărora Foucault (în interiorul cadrului teoretic general definit ca studiere a obligațiilor de adevăr) examinează articularea dintre manifestarea adevărului și iertarea păcatelor pornind de la problema botezului, a penitenței canonice și a direcției de conștiință. Mai trebuie să trimitem, de asemenea, și la cursurile din 19 și, respectiv, 26 februarie 1975, în care Foucault examinează dezvoltarea pastoratului (*Anormalii. Cursuri ținute la Collège de France. 1974-1975*, trad. Dan Radu Stănescu, București, Ed. Univers, 2001).
19. Asupra acestei treceri de la o tehnică de mărturisire rezervată în exclusivitate mediilor monastice la o practică a confesiunii generalizate, *cf.* *Voința de a cunoaște*, ed. cit., pp. 17-18 și 50-51.
20. Foucault începuse să analizeze procedurile de mărturisire din cadrul sistemului judiciar încă din primele sale cursuri la Collège de France (anul 1970-1971, despre „Voința de a cunoaște"; v. rezumatul acestui curs în *Dits et Écrits*, II, n° 101, pp. 240-244), pornind de la studierea evoluției dreptului grec între secolele al VII-lea și al V-lea î.e.n. *Œdip Rege* de Sofocle era dată ca exemplară.
21. Despre examenul de conștiință în stoicism (și în special la Seneca), *cf.* cursul din 24 martie, ora a doua.
22. *Cf.* definiția strictă a termenului „mărturisire" în cursul inedit al lui Foucault, „Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu" (Louvain, 1981): „Mărturisirea este un act verbal prin care subiectul, printr-o afirmație despre ce este el însuși, se leagă de acest adevăr, se plasează într-o relație de dependență față de altul și își modifică totodată propriul raport pe care îl are cu sine".
23. Transcrierile realizate de Arrianus nu dau seamă de prima parte, pro-priu-zis tehnică și logică, a lecțiilor lui Epictet (consacrată lecturii și explicării principiilor de bază ale doctrinei), ci amintesc doar punerea lor la încercare printr-o discuție liberă cu discipolii.
24. „Arrianus către Lucius Gellus", în Épictète, *Entretiens*, t. I, p. 4.
25. *Cf.* cursul din 27 ianuarie, prima oră.
26. *Cf.* cursul de față, prima oră.

Cursul din 10 martie 1982

Prima oră

Parrhêsia ca atitudine etică şi ca procedură tehnică în discursul maestrului. – Adversarii parrhêsiei*: limbuşirea şi retorica. – Importanţa temelor limbuşirii şi mîniei în cadrul noii economii a puterii. – Un exemplu: prefaţa la Cartea a IV-a din* Naturales quaestiones *de Seneca (exercitarea puterii, raportul cu sine însuşi, pericolele limbuşirii). – Înţelepciunea fragilă a Principelui. – Punctele de opoziţie dintre* parrhêsia *şi retorică: separaţia dintre adevăr şi minciună; statutul tehnicii; efectele de subiectivare. – Conceptualizare pozitivă a* parrhêsiei*: tratatul* Peri parrhêsias *de Philodemus.*

Am încercat să vă arăt că asceza – în sens de *askêsis*, în sensul pe care filosofii greci şi romani îl dădeau acestui termen – avea rolul şi funcţia de a stabili o legătură între subiect şi adevăr, legătură cît mai solidă cu putinţă şi care, atunci cînd şi-ar fi atins forma desăvîrşită, ar fi trebuit să-i permită subiectului să dispună de o serie de discursuri adevărate pe care să le aibă şi să le păstreze în permanenţă la îndemînă, putîndu-şi-le spune lui însuşi ca ajutor, în caz de nevoie. Asceza constituie aşadar şi are rolul de a constitui subiectul ca subiect al veridicţiunii. Iată ce anume încercasem să vă explic, ceea ce ne condusese, în mod absolut firesc, la problemele tehnice şi etice ale regulilor de comunicare proprii acestor discursuri adevărate: comunicare între cel care le deţine şi cel care trebuie să le primească, construindu-şi din ele un echipament pentru viaţă. În [cadrul problematicii] „tehnică şi etică a comunicării discursului adevărat", dat fiind felul în care problema era pusă, era absolut natural ca, privite din perspectiva discipolului, tehnica şi etica discursului adevărat să nu fie, firește, centrate pe problema cuvîntului. Chestiunea a ceea ce discipolul are de spus, trebuie să spună şi poate să spună nici nu se pune, de fapt, sau, oricum, nu ca o problemă primordială, esenţială, fundamentală. Ceea ce i se impunea, dimpotrivă, discipolului, ca datorie şi ca procedeu – ca datorie morală şi ca procedeu tehnic – era tăcerea, un anumit fel de tăcere organizată, ascultînd de o serie de reguli plastice şi implicînd totodată şi un anumit număr de semne

de atenţie care trebuie emise. O tehnică şi o etică a tăcerii aşadar, o tehnică şi o etică a ascultării, dar şi o tehnică şi o etică a lecturii şi a scrisului, privite ca tot atîtea exerciţii de subiectivare a discursului adevărat. Înseamnă că numai atunci cînd vom privi din perspectiva maestrului, adică a celui care trebuie să transmită discursul adevărat, se va pune în mod firesc întrebarea: ce trebuie spus, cum trebuie spus, după ce reguli, conform căror proceduri tehnice şi căror principii etice? Tocmai în jurul acestei întrebări, de fapt în chiar inima ei, vom întîlni noţiunea despre care începusem să vă vorbesc data trecută: noţiunea de *parrhêsia*.

Termenul *parrhêsia* are în vedere, după părerea mea, pe de o parte, atît calitatea morală, atitudinea morală, *êthos*-ul dacă vreţi, cît şi, pe de altă parte, procedura tehnică, *tekhnê*, care sînt necesare, indispensabile pentru a se putea transmite discursul adevărat celui care are nevoie de el spre a se constitui pe sine însuşi ca subiect al suveranităţii de sine şi ca subiect al veridicţiunii de sine însuşi către sine. Este nevoie, prin urmare, pentru ca discipolul să poată efectiv primi aşa cum trebuie, atunci cînd trebuie şi în condiţiile în care trebuie discursul adevărat, ca acest discurs să fie enunţat de către maestru în forma generală a aşa-numitei *parrhêsia*. Aşa cum vă spuneam data trecută, etimologic, *parrhêsia* înseamnă „a spune totul". *Parrhêsia* spune totul. De fapt însă, nu de „a spune totul" este vorba, cu exactitate, în *parrhêsia*. În *parrhêsia* este vorba, în primul rînd, despre ceea ce, oarecum impresionist, am putea numi sinceritate, libertate, deschidere, care ne fac să spunem ce avem de spus, aşa cum ne vine să spunem, atunci cînd ne vine să spunem şi în forma în care credem necesar s-o spunem. Termenul *parrhêsia* este atît de legat de ceea ce reprezintă opţiunea, decizia, atitudinea celui care vorbeşte, încît latinii au tradus *parrhêsia* tocmai prin *libertas*. Caracteristica de a spune pe faţă a *parrhêsiei* este redată prin *libertas*: libertatea celui care vorbeşte. Şi mulţi traducători francezi folosesc, pentru a traduce termenul *parrhêsia* – sau pe cel de *libertas*, înţeles în acest sens – expresia „deschis", „pe faţă" sau „verde în faţă" [„*franc-parler*"], care mi se pare a fi traducerea cea mai justă, veţi vedea de ce.

Tocmai asupra acestei noţiuni de *parrhêsia* (în sensul de *libertas*, de vorbire pe şleau) aş vrea să mă aplec ceva mai mult acum. Mi se pare că dacă vrem să înţelegem în ce constă cu adevărat această *parrhêsia*, acest *êthos* şi această *tekhnê*, această atitudine morală şi această procedură tehnică care se cer din partea celui care vorbeşte, din partea maestrului, a celui care dictează, cel mai nimerit ar fi, poate – pentru a începe printr-o analiză oarecum negativă – să confruntăm *parrhêsia* cu două figuri care întruchipează opusul ei. Schematic, se poate spune că *parrhêsia* (vorbirea pe faţă) a

maestrului are doi adversari. Primul său adversar este unul moral, căruia ea i se opune în mod direct și împotriva căruia trebuie să lupte. Dușmanul moral al vorbirii pe față e lingușirea. Dar vorbirea pe față mai are și un al doilea adversar, de ordin tehnic. Iar acest adversar tehnic este retorica, retorică față de care vorbirea pe șleau are, de fapt, o poziție mult mai complexă decît față de lingușire. Lingușirea este dușmanul. Vorbirea pe față trebuie să elimine lingușirea și să scape de ea. Față de retorică însă, vorbirea pe față trebuie, pe de o parte, să se elibereze, dar nu atît, nu numai, nu doar pentru a o elimina sau a o exclude, ci, în mult mai mare măsură, pentru – devenind liberă față de regulile retoricii – a se putea sluji de ea între niște limite foarte stricte, de fiecare dată definite tactic, acolo unde este cu adevărat necesară. Opoziție, luptă contra lingușirii. Libertate, eliberare față de retorică. Observați, de altfel, că lingușirea este adversarul moral al vorbirii pe față. Retorica, în schimb, ar fi, dacă vreți, adversarul sau partenerul său ambiguu, dar de ordin tehnic. Acești doi adversari (lingușirea și retorica) sînt, de altminteri, profund legați unul de celălalt, dat fiind că fondul moral al retoricii îl constituie întotdeauna lingușirea, iar instrumentul favorit al lingușirii sunt, firește, tehnica și, eventual, șiretlicurile retoricii.

În primul rînd, ce este lingușirea și din ce punct de vedere și cauză trebuie ca vorbirea pe față să se opună lingușirii? Remarcabil e faptul că în toate textele din această perioadă întîlnim o literatură foarte abundentă despre problema lingușirii. Remarcabil e, de pildă, că există infinit mai multe tratate, infinit mai multe considerații privind lingușirea decît, de pildă, despre conduitele sexuale sau despre relațiile dintre părinți și copii. Philodemus (la care va trebui să revenim de mai multe ori), un epicureic[1], a scris un tratat despre lingușire[2]. Plutarh a scris un tratat asupra modalității de a face deosebirea între un prieten adevărat și cel care nu este decît un lingușitor[3]. Iar scrisorile lui Seneca sînt pline de considerații referitoare la lingușire. În mod cu totul curios – iar asupra acestui text voi reveni, de altfel, într-un mod mult mai precis – prefața la Cartea a IV-a din *Naturales quaestiones*, în care la orice am putea să ne așteptăm numai la considerații despre lingușire nu, este consacrată în totalitate acestei probleme. De unde această importanță a lingușirii? Ce anume face ca lingușirea să reprezinte o miză morală atît de importantă în cadrul acestei practici de sine, al acestei tehnologii a sinelui? Putem înțelege relativ ușor acest lucru dacă vom apropia lingușirea de un alt defect, de un alt viciu care și el, în acea epocă, a jucat un rol capital, făcînd într-o oarecare măsură pereche cu ea. Despre ce este vorba? Despre mînie. În materie de vicii, mînia și lingușirea merg mînă în mînă. Din ce punct de vedere și în ce fel? Și aici, literatura despre mînie este enormă. A existat de altfel chiar

şi un studiu, publicat – cu multă vreme în urmă, peste şaizeci de ani, cred – în Germania, de cineva pe nume Paul Rabbow, despre tratatele dedicate mîniei din epoca elenistică şi a Primului Imperiu[4]. Despre ce este vorba în aceste tratate dedicate mîniei? Voi trece, evident, foarte repede peste această chestiune. Şi aici este vorba tot de o masă de texte. Avem tratatul *De Ira* al lui Seneca, şi avem apoi tratatul despre controlul sau stăpînirea mîniei al lui Plutarh[5], dar şi multe altele. Ce este mînia? Mînia este, evident, ieşirea violentă din fire, ieşirea necontrolată a cuiva faţă de altcineva, faţă de o persoană asupra căreia prima persoană, cea care se lasă pradă mîniei, are dreptul şi se găseşte în poziţia de a-şi exercita puterea şi, deci, de a face abuz de ea. Cînd privim toate aceste tratate dedicate mîniei vom observa că problema mîniei este pusă întotdeauna ca fiind mînia tatălui de familie faţă de nevastă, faţă de copii, faţă de ceilalţi membri ai gospodăriei, faţă de sclavi. Sau mînia patronului faţă de clienţi sau faţă de cei care depind de el; sau mînia generalului faţă de trupe; şi, firesţe, mînia Prinţului faţă de supuşii săi. Ceea ce înseamnă că problema mîniei, problema ieşirii din fire şi a imposibilităţii de autocontrol – mai exact: a imposibilităţii de a-ţi exercita puterea şi suveranitatea asupra ta însuţi în măsura şi în momentul în care îţi exerciţi suveranitatea sau puterea asupra celorlalţi –, această problemă se situează exact în punctul de articulaţie dintre stăpînirea de sine şi stăpînirea exercitată asupra celorlalţi, dintre guvernarea de sine şi guvernarea celorlalţi. În realitate, dacă mînia are, în această epocă, o importanţă atît de mare este, bineînţeles, pentru că ne aflăm într-o epocă în care se încearcă, atît cît e cu putinţă – ceea ce s-a încercat de fapt vreme de secole, să spunem încă de la începutul epocii elenistice şi pînă la sfîrşitul Imperiului Roman –, [să se pună] problema economiei relaţiilor de putere într-o societate în care structura cetăţii nu mai este predominantă şi în care apariţia marilor monarhii elenistice, şi cu atît mai mult a regimului imperial, pun în nişte termeni cu totul noi problema adecvării individului la sfera puterii, a poziţiei sale în sfera puterii pe care poate s-o exercite. Cum poate fi transformată puterea în altceva decît într-un privilegiu statutar care se exercită după bunul plac, cînd se doreşte şi în funcţie tocmai de acest statut originar? Cum poate deveni exercitarea puterii o funcţie precisă şi determinată, avîndu-şi regulile nu în superioritatea statutară a individului, ci în sarcinile precise şi concrete pe care acesta trebuie să le execute? Cum poate fi transformat exerciţiul puterii într-o funcţie şi într-o meserie? Tocmai în climatul general al acestei probleme se pune problema mîniei. Sau, dacă vreţi să fiu şi mai explicit, diferenţa dintre putere şi proprietate este aceasta: proprietatea este, desigur, un *jus utendi et abutendi*[6]. În ceea ce priveşte puterea, va trebui definit un *jus utendi* care să permită să

se poată uza de putere fără însă ca vreodată să se poată abuza de ea. Iar etica mîniei reprezintă tocmai o modalitate de a distinge între ceea ce este uz legitim de putere și ceea ce este pretenția de a abuza de aceasta. Cam asta despre problema mîniei.

Problema lingușirii și problema morală a lingușirii reprezintă exact problema inversă și complementară acesteia. Căci ce este, într-adevăr, lingușirea? Dacă mînia reprezintă, așa cum am văzut, un abuz de putere din partea superiorului față de inferior, devine lesne de înțeles că lingușirea va reprezenta, din partea inferiorului, o modalitate de a îmblînzi acest surplus putere aparținîndu-i superiorului, de a-și atrage favorurile acestuia, bunăvoința sa etc. Prin ce anume și cum poate inferiorul să-și atragă favorurile și bunăvoința superiorului? Cum poate el să deturneze, să utilizeze în propriul său avantaj această putere a superiorului? Prin singurul element, singurul instrument, singura tehnică de care poate dispune: *logos*-ul. El vorbește, și tocmai vorbind poate inferiorul, remontînd, oarecum, surplusul de putere al superiorului, să ajungă pînă la a obține din partea acestuia ceea ce dorește. Lingușitorul se servește de limbaj pentru a obține de la superior ceea ce vrea. Dar folosindu-se astfel de superioritatea superiorului, el nu face decît s-o întărească. Și o întărește pentru simplul motiv că lingușitorul este cel care obține ceea ce vrea din partea superiorului său făcîndu-l pe acesta să creadă că este cel mai frumos, cel mai bogat, cel mai puternic etc. Mai bogat, mai frumos, mai puternic, oricum, decît e. Și, prin urmare, lingușitorul poate ajunge să deturneze puterea superiorului adresîndu-se acestuia, adresîndu-i un discurs mincinos, în care superiorul se va vedea înzestrat cu mai multe calități, cu mai multă forță, cu mai multă putere decît are de fapt. Lingușitorul este, în consecință, cel care ne împiedică să ne cunoaștem pe noi înșine așa cum sîntem în realitate. Lingușitorul este cel care-l împiedică pe superior să se ocupe de el însuși așa cum trebuie. Avem aici o întreagă dialectică, dacă vreți, a lingușitorului și a celui lingușit, care face ca lingușitorul, dat fiind că se găsește prin definiție într-o poziție de inferioritate, va ajunge să se găsească față de superior într-o situație care-l va face pe acesta din urmă să fie ca și neputincios față de el, deoarece în lingușirea lingușitorului, superiorul va găsi o imagine a sa abuzivă, falsă, care-l va induce în eroare și care, prin urmare, îl va pune într-o situație de slăbiciune față de lingușitor, ca de altfel și față de ceilalți și, pînă la urmă, chiar față de el însuși. Lingușirea îl face neputincios și orb pe cel căruia îi e adresată. Cam aceasta ar fi schema generală a lingușirii.

Iar cu privire la această problemă a lingușirii, există un text foarte precis. Mă rog, o serie întreagă de texte. Cel la care aș vrea însă să mă refer este un pasaj din Seneca, din prefața la Cartea a IV-a

din *Naturales quaestiones*[7]. Mi se pare că avem aici un peisaj foarte clar din punct de vedere social și politic, care ne permite să limpezim oarecum mizele acestei probleme a lingușirii. Seneca a scris așadar aceste *Naturales quaestiones* într-un moment cînd se afla, întrucîtva, la pensie, cînd se retrăsese din exercițiul puterii politice și îi scria lui Lucilius – care în acel moment era procurator al Siciliei – celebra corespondență care îi va ocupa ultimii ani ai vieții. El îi scrie deci lui Lucilius. Îi scrie scrisori, și tot pentru el va redacta și tratatul intitulat *Naturales quaestiones*, care ni s-a păstrat, și tot pentru același Lucilius va mai redacta el și faimosul *Tratat de morală*, care însă nu s-a păstrat. Seneca îi scrie așadar lui Lucilius, îi trimite, pe măsură ce le redactează, diferitele cărți care alcătuiesc tratatul *Naturales quaestiones*. Și din motive care nu sînt, de altfel, clare, în tot cazul nu direct clare pentru mine, începe Cartea a IV-a din *Naturales quaestiones*, consacrată, dacă nu mă înșel, problemei fluviilor și apelor[8], cu niște considerații despre lingușire. Și iată ce spune. Textul începe așa: Am totală încredere în tine, știu cît se poate de bine că te comporți bine, așa cum trebuie în funcția ta de procurator. Dar ce înseamnă a te comporta bine în funcția de procurator? Textul o spune foarte clar. Pe de o parte, Lucilius își exercită funcțiile care-i revin. Le exercită fără însă a lăsa deoparte nici ceea ce este indispensabil pentru a le putea exercita așa cum se cuvine, și anume *otium*-ul și *litterae*-le (tihna și literele). O tihnă studioasă, dedicată studiului, lecturii, scrisului etc., iată ce anume constituie, cu titlu de complement, de acompaniament, de principiu regulator, garanția că Lucilius își exercită așa cum trebuie funcția de procurator. Și tocmai mulțumită acestei combinații juste între exercițiul funcțiilor publice și *otium*-ul studios va putea Lucilius să-și mențină funcțiile (*continere intra fines* : să și le mențină între limitele lor). Ce înseamnă a-ți menține funcția pe care-o exerciți între limitele ei? Înseamnă, spune Seneca, a nu uita – iar tu, Lucilius, spune Seneca, nu uiți niciodată – că nu exerciți un *imperium* (suveranitatea politică în totalitatea ei), ci o simplă *procuratio*[9]. Apariția acestor doi termeni tehnici tocmai aici este, cred eu, cît se poate de semnificativă. Puterea pe care o exercită Lucilius, el o exercită bine grație meditației studioase care însoțește exercitarea funcțiilor sale. Și el o exercită bine datorită faptului că nu se crede un al doilea Principe, că nu se consideră un înlocuitor al Principelui, că nu se socoate nici măcar reprezentantul global al puterii totale a Principelui. Exercită puterea pe care o are ca pe o meserie, definită prin sarcina care i-a fost încredințată. Aceasta nu este decît o simplă *procuratio* și, spune Seneca, motivul pentru care reușești astfel, prin *otium* și studiu, să-ți exerciți funcțiile între limitele lor de *procuratio*, nu cu prezumția unei suveranități imperiale, este pur și simplu pentru că, pînă la

urmă, eşti mulţumit cu tine însuţi, ştii să te înţelegi cu tine însuţi („*tibi tecum optime convenit*")[10].

Observăm prin urmare de ce şi cum anume poate *otium*-ul studios să joace acest rol de delimitare a funcţiei exercitate. Se întîmplă aşa pentru că *otium*-ul studios, în calitatea lui de artă de sine însuşi avînd ca obiectiv de a face în aşa fel ca individul să ajungă să stabilească cu sine însuşi un raport adecvat şi suficient sieşi, face ca individul să nu-şi plaseze eul, propria-i subiectivitate în delirul pre-zumţios al unei puteri care să-i depăşească sarcinile reale. Întreaga suveranitate pe care-o exercită, el o plasează în sine însuşi, înăuntrul lui însuşi sau, mai exact: într-un raport de sine însuşi cu sine. Şi tocmai pe acest temei, plecînd tocmai de la această suveranitate lucidă şi totală pe care o exercită asupra lui însuşi, va putea el să-şi definească şi să-şi delimiteze exercitarea propriei însărcinări doar la funcţiile care i-au fost încredinţate. Iată ce înseamnă un bun funcţionar roman. Putem, cred, să folosim acest termen. El poate să îşi exercite puterea ca un bun funcţionar pornind tocmai de la acest raport de sine însuşi cu sine pe care-l obţine prin cultura pe care o deţine. Ei bine, tu faci asta, Lucilius, spune Seneca. Firește însă că foarte puţini oameni sînt în stare s-o facă. Cei mai mulţi, spune el, sînt munciţi fie de iubirea de sine, fie de dezgustul de sine. Şi tocmai acest dezgust de sine sau, dimpotrivă, tocmai această iubire excesivă de sine îi va face pe unii să se preocupe de lucruri care, în realitate, nu merită nici cea mai mică atenţie; aceştia sînt munciţi, spune Seneca, de *sollicitudo*: de solicitudine, de grija pentru lucruri exterioare lor; sau sînt atraşi – urmare a iubirii de sine – de voluptate, de plăcerile prin care încearcă să se mulţumească pe sine. Atît într-un caz, cît şi în celălalt, indiferent că este vorba de dezgust de sine însuşi şi, în consecinţă, de preocuparea permanentă faţă de evenimentele care pot surveni, sau, dimpotrivă, de iubire de sine şi, în consecinţă, de ataşament faţă de plăceri, în ambele cazuri, spune Seneca, acei oameni nu sînt niciodată singuri cu ei înşişi[11]. Nu sînt niciodată singuri cu ei înşişi în sensul că nu au nici o clipă cu ei înşişi acel raport plin, adecvat şi suficient care ne face să nu ne simţim dependenţi de nimic, nici de nenorocirile care ne ameninţă, nici de plăcerile pe care le putem întîlni sau obţine în jurul nostru. Tocmai în această insuficienţă care ne face să nu fim niciodată singuri cu noi înşine, fie că sîntem dezgustaţi sau, dimpotrivă, prea legaţi de noi înşine, tocmai în această incapacitate de a fi singuri se strecoară personajul linguşitorului şi pericolele linguşirii. În această ne-singurătate, în această neputinţă de a stabili cu noi înşine un raport plin, adecvat şi suficient intervine Celălalt, umplînd într-o oarecare măsură această lacună, substituind sau mai degrabă umplînd această inadecvare la sine printr-un discurs; discurs care tocmai de aceea nu va putea fi

discursul de adevăr prin intermediul căruia se poate stabili, izola și închide în ea însăși suveranitatea pe care trebuie ca noi s-o exercităm asupra noastră înșine. Lingușitorul introduce un discurs străin, un discurs care depinde tocmai de celălalt, adică de el, lingușitorul. Iar acest discurs va fi un discurs mincinos. În felul acesta, cel lingușit se trezește, ca urmare a propriei sale insuficiențe în raportul său cu sine însuși, dependent de lingușitor, lingușitor care este un altul, care poate deci să dispară, care își poate transforma lingușirea în răutate, într-o capcană etc. Cel lingușit depinde așadar de acest altul și mai depinde, în plus, de falsitatea discursurilor pe care i le adresează lingușitorul. Subiectivitatea, cum am spune noi, raportul cu sine însuși caracteristic celui lingușit este prin urmare un raport de insuficiență care trece prin altul și, totodată, un raport de falsitate care trece prin minciuna celuilalt. De aici se poate trage foarte ușor o concluzie și se pot formula, eventual, cîteva observații.

Concluzia este că *parrhêsia* (vorbirea pe față, *libertas*) este exact anti-lingușire. Anti-lingușire în sensul că, și în *parrhêsia*, cineva vorbește și îi vorbește altcuiva, dar o face în așa fel încît cel ce ascultă să poată, spre deosebire de ceea ce se întîmplă în cazul lingușirii, să-și construiască un raport cu sine însuși care să fie un raport autonom, independent, plin și satisfăcător. Scopul final al *parrhêsiei* nu este menținerea destinatarului acestui discurs într-o dependență față de cel care vorbește – așa cum se întîmplă în cazul lingușirii. Scopul *parrhêsiei* este de a face în așa fel încît destinatarul discursului să ajungă, la un moment dat, în situația de a nu mai avea nevoie de discursul altuia. Cum însă și de ce nu mai are acesta nevoie de discursul celuilalt? Tocmai pentru că discursul celuilalt a fost unul adevărat. În măsura în care celălalt i-a dat, i-a transmis celui căruia i se adresa un discurs adevărat, acesta poate, interiorizînd acest discurs adevărat, subiectivîndu-l, să se lipsească de această relație cu altul. Adevărul, care trece de la unul la celălalt prin *parrhêsia*, pecetluiește, asigură, garantează autonomia celuilalt, a celui care a primit cuvîntul în raport cu cel care l-a rostit. Iată cam ce s-ar putea spune referitor la opoziția lingușire/*parrhêsia* (vorbire pe față). Aș mai vrea să adaug însă două, trei observații.

Veți spune că problema aceasta a lingușirii, ca opusă adevăratei și sănătoasei direcții a sufletelor, că această teamă, această critică a lingușirii n-a trebuit să aștepte textele despre care vorbim, adică cele din epoca elenistică și imperială, pentru a se face auzită. La urma urmelor, există la Platon o imensă critică a lingușirii, care poate fi găsită într-o serie întreagă de texte[12]. Vreau însă să spun doar atît: lingușirea despre care vorbește Platon, și căreia el îi opune adevăratul raport care trebuie să existe între filosof și discipol, este în primul rînd lingușirea îndrăgostitului față de un băiat. În timp ce,

aici, lingușirea despre care e vorba – în textele despre care vă vorbesc, cele elenistice și mai cu seamă romane – este o lingușire cîtuși de puțin amoroasă, precum aceea a filosofului antic față de băieții tineri, ci o lingușire pe care am putea-o califica drept sociopolitică. Suportul acestei lingușiri nu este dorința sexuală, ci poziția de inferioritate a unui individ față de altul. Și ea se referă la o practică a direcției spirituale despre care deja am vorbit, și care este total diferită de cea pe care o întîlneam sau care era exemplificată în primele dialoguri socratice: în mediile greco-romane ale epocii la care ne referim, directorul nu mai este în primul rînd vechiul înțelept, vechiul deținător al adevărului care îi interpelează pe tineri la stadion sau la gimnaziu, invitîndu-i să se ocupe de ei înșiși. Acum, directorul spiritual este cineva aflat într-o poziție socialmente inferioară față de cei cărora li se adresează; este o persoană stipendiată; e cineva căruia i se dau bani; este cineva pe care îl iei pe lîngă tine în calitate de consilier permanent care să-ți spună, dacă e cazul, ce trebuie să faci într-o anumită situație politică sau într-o anumită situație privată; este cel căruia i se cer sfaturi privitoare la conduită. Este însă un fel de apropiat, cineva aflat într-o relație ca de la client la patron față de cel pe care-l ghidează. Această inversare socială, a directorului spiritual față de cel pe care-l ghidează, este un fapt demn de a fi luat în seamă. Și el constituie, după părerea mea, tocmai unul dintre motivele pentru care problema lingușirii era atît de importantă în acea epocă. Poziția directorului spiritual în calitatea lui de consilier privat în interiorul unei mari familii sau într-un cerc de aristocrați pune, într-adevăr, într-un mod total diferit problema lingușirii [față de modul în care ea se punea] în Grecia clasică. Despre acest subiect, despre această temă există de altfel o remarcă a lui Galenus – asupra textului lui Galenus vom reveni imediat – care pare oarecum ciudată, dar care se explică, după părerea mea, tocmai prin acest context. Galenus spune la un moment dat: cel care este călăuzit spiritual nu trebuie să fie bogat și puternic[13]. De fapt, această remarcă nu are, cred eu, sens decît comparativ. După părerea mea, Galenus vrea să spună: trebuie să facem totuși în așa fel încît cel dirijat să nu fie mult mai bogat și mult mai puternic decît cel care dirijează.

De această problemă a lingușirii se mai leagă de asemenea și o problemă politică mai generală. Începînd, într-adevăr, din momentul cînd, o dată cu apariția guvernării imperiale, ne aflăm într-o formă politică în care, mult mai mult decît Constituția unei cetăți, mult mai mult decît organizarea legală a unui stat, ceea ce contează sunt înțelepciunea Principelui, virtutea sa, calitățile sale morale – lucruri despre care am vorbit, vă amintiți, în legătură cu Marcus Aurelius[14] –, din momentul, așadar, cînd ne aflăm într-o astfel de situație, este

cert că problema călăuzirii morale a Principelui începe să se pună. Cine-l va sfătui pe Principe? Cine îl va forma, cine va guverna sufletul Principelui, al acestui Principe care trebuie să guverneze întreaga lume? Iar din acest punct de vedere se pune, evident, şi problema francheţei, a sincerităţii faţă de Principe. Problemă care este legată de apariţia puterii personale, de constituirea acestui fenomen, absolut nou în mediul roman, care era Curtea ce-l înconjura pe Principe. Ea este însă o problemă legată şi de un alt fenomen la fel de nou în mediul roman, care este divinizarea împăratului. În Imperiul Roman, problema esenţială în acea epocă nu era, desigur, aceea a libertăţii de opinie, ci problema adevărului faţă de Principe[15]: cine îi va spune acestuia adevărul? Cine îi va vorbi deschis, fără ocoliş, Principelui? În ce fel i se poate vorbi adevărat Principelui? Cine îi va spune Principelui cine este, nu ca împărat, ci ca om, lucru care se dovedeşte indispensabil din moment ce tocmai în calitate de subiect raţional, de fiinţă umană pur şi simplu (Marcus Aurelius spune aceasta), Principele va fi un Principe bun? Regulile guvernării lui trebuie să se sprijine mai presus de orice pe atitudinea sa etică faţă de lucruri, faţă de oameni, faţă de lume şi faţă de Divinitate. În măsura în care ea reprezintă legea legilor, regula internă de care trebuie să asculte orice putere absolută, această etică a Principelui, problema *êthos*-ului său vor conferi, în mod evident, *parrhêsiei* celui care-l consiliază pe Principe (acelei „spuneri a adevărului pe faţă" către Principe) un loc fundamental.

Să lăsăm acum această problemă a opoziţiei *parrhêsia* (vorbire deschisă, pe faţă)/linguşire, şi să ne îndreptăm atenţia spre celălalt adversar, spre celălalt partener, dacă vreţi, al *parrhêsiei*, care de data aceasta este retorica. Aici voi merge ceva mai repede, pentru că lucrurile sînt, în general, mai cunoscute. Problema retoricii este mai bine cunoscută decît cea a linguşirii. Să spunem, schematic, aşa: retorica se defineşte în primul rînd ca o tehnică ale cărei procedee au scopul nu, firesc, de a stabili un adevăr; retorica se defineşte ca o artă de a-i persuada pe cei cărora li te adresezi, pe care vrei să-i convingi de un adevăr sau de o minciună, de un neadevăr. Definiţia lui Aristotel din *Retorica* este cît se poate de clară: retorica este capacitatea de a găsi ceea ce poate să convingă[16]. Problema conţinutului şi cea a adevărului discursului rostit nu se pun. Retorica, spunea Athenaios, este „puterea vorbirii care tinde la convingerea auditorului"[17]. Iar Quintilianus, despre care ştiţi cît s-a străduit să apropie cît mai mult cu putinţă problemele retoricii sau, în tot cazul, ale artei oratorice, de marile teme ale filosofiei din epoca sa, îşi pune şi el această problemă a raportului dintre adevăr şi retorică. El spune aşa: Evident că retorica nu reprezintă o tehnică, o artă de a transmite, şi care n-ar trebui să transmită, n-ar trebui să convingă

decît de lucruri adevărate. Este o artă și o tehnică care pot convinge auditoriul atît de un lucru adevărat, cît și de un lucru care nu este adevărat. Atunci însă, spune el, mai putem vorbi cu adevărat de o *tekhnê* (de o tehnică)?[18] Căci Quintilianus, ca orator cu o bună formație filosofică, știe foarte bine că nu poate să existe o *tekhnê* eficientă dacă nu este subordonată adevărului. O *tekhnê* care s-ar sprijini pe minciuni nu ar fi o adevărată tehnică și n-ar fi eficientă. Și Quintilianus face atunci următoarea distincție, spunînd: Retorica este o *tekhnê*, și deci are legătură cu adevărul, dar cu un adevăr așa cum este el cunoscut de către cel care vorbește, nu cu adevărul conținut în discursul celui care vorbește[19]. Astfel, spune el, un bun general trebuie să fie capabil să-și persuadeze trupele că adversarul pe care urmează să îl înfrunte nu este nici serios și nici de temut, cînd de fapt acesta chiar este așa. Un bun general trebuie așadar să-și poată convinge trupele de o minciună. Cum va reuși el să facă acest lucru? Pur și simplu dacă, pe de o parte, cunoaște adevărul situației și dacă, pe de altă parte, cunoaște bine mijloacele prin care cineva poate fi convins atît de o minciună, cît și de un adevăr. Și, prin urmare, Quintilianus demonstrează că retorica, înțeleasă ca *tekhnê*, este subordonată unui adevăr – adevărului cunoscut, deținut, aflat în stăpînirea celui care vorbește –, dar nu adevărului de pe latura a ceea ce se spune și deci de pe latura celui căruia i se adresează. Deci ea reprezintă, într-adevăr, o artă capabilă de minciună. Asta contează mai presus de orice în cazul retoricii, care este opusă, tocmai, discursului filosofic și tehnicii proprii discursului filosofic, adică așa-numitei *parrhêsia*. În *parrhêsia* nu poate exista altceva decît adevăr. Unde nu există adevăr, nu există nici vorbire deschisă, pe față. *Parrhêsia* reprezintă transmiterea într-un anumit sens nudă a adevărului însuși. *Parrhêsia* asigură în modul cel mai direct acea *paradosis*, acea trecere a discursului adevărat de la cel care deține deja adevărul la cel care trebuie să îl primească, care trebuie să se impregneze cu el, care trebuie să ajungă să-l poată folosi și care trebuie să-l poată subiectiva. Ea reprezintă intrumentul acestei transmiteri, care nu face altceva decît să permită jocul liber, cu toată forța lui dezgolită, fără podoabe, a însuși adevărului discursului adevărat.

În al doilea rînd, așa cum știți foarte bine, retorica este o artă organizată, bazată pe proceduri bine puse la punct. Este și o artă care se învață. Quintilianus reamintește faptul că nimeni n-a îndrăznit să se îndoiască vreodată că retorica este o artă, și încă o artă care se învață[20]. Pînă și filosofii, spune el, peripateticii și stoicii de exemplu, spun și recunosc acest lucru (nu-i citează, firește, pe epicureici, care spuneau exact contrariul[21]): retorica este o artă, o artă care se învață. Și adaugă: „În ce mă privește, mărturisesc că am ezitat să tratez această problemă, căci ce om este într-atît de străin nu numai de

cultură, dar de bunul simţ, încît admite că există o artă a construcţiei, a ţesutului sau a fabricării vaselor din lut, dar susţine că retorica, cea mai mare şi mai frumoasă operă [...], a ajuns la o culme atît de măreaţă fără ajutorul artei?"[22] Deci retorica este într-adevăr o artă. Iar această artă ascultă de ce anume? Şi aici textele, mai cu seamă cele ale lui Quintilianus, sînt cît se poate de clare, dar acelaşi lucru poate fi întîlnit şi la Cicero. Această artă şi regulile ei nu se definesc prin raportul personal sau individual sau, să spunem, prin „situaţia tactică" a celui care vorbeşte faţă de cel căruia i se adresează. Nu jocul persoanelor este aşadar cel care defineşte regulile retoricii, aşa cum este ea înţeleasă în această epocă. Nu este vorba nici de faptul, să ne amintim, în ciuda a ceea ce se spune uneori, că retorica antică ar fi un joc bazat pe proprietăţile intrinseci ale limbajului. Posibilităţile şi regulile retoricii, ceea ce o defineşte ca artă nu sînt aceste caracteristici ale limbii înseşi. Ceea ce defineşte, pentru Cicero şi pentru Quintilianus, retorica este, în primul rînd, aşa cum ştiţi, subiectul care este tratat[23]. Lucrul despre care se vorbeşte e pertinent pentru a stabili cum anume trebuie să se vorbească. Este vorba de o cauză pe care o apărăm, este vorba de a discuta în faţa unei adunări despre război şi despre pace, este vorba de a respinge o acuzaţie criminală etc.? Acest joc al subiectului care este tratat este cel care va defini, pentru retorică, în ce fel trebuie să fie organizat discursul, cum trebuie compus preambulul, cum trebuie structurată *narratio* (relatarea evenimentelor), cum trebuie discutate argumentele *pro* şi *contra*. Acest subiect, acest referent al discursului în ansamblul său este cel care trebuie să stabilească şi din care trebuie să decurgă regulile retorice ale fiecărui discurs în parte.

În *parrhêsia*, este vorba despre cu totul altceva. În primul rînd, *parrhêsia* nu este o artă. Afirm acest lucru cu oarecare ezitare pentru că, aşa cum vom vedea imediat, a existat poate cineva care a definit *parrhêsia* ca o artă, respectiv Philodemus în tratatul său *Peri parrhêsias*, dar asupra acestui lucru voi reveni. În general însă – iar lucrul este absolut clar la Seneca –, *parrhêsia* (vorbirea deschisă, pe faţă, *libertas*) nu este o artă. Voi reveni imediat la textele lui Seneca, unde găsim, mai cu seamă în Scrisoarea a LXXV-a către Lucilius, o adevărată teorie a vorbirii pe faţă, care în mod evident nu este organizată ca o artă şi, în tot cazul, nici prezentată ca fiind o artă. Dar mai presus de orice, ceea ce caracterizează această *parrhêsia* este faptul că ea se defineşte în esenţă nu atît prin conţinutul însuşi – conţinutul, se înţelege de la sine, e dat: este adevărul; ce anume însă va defini atunci *parrhêsia* ca o practică specifică, ca o practică aparte a discursului adevărat? Ei bine, ceea ce defineşte *parrhêsia* sînt regulile de prudenţă, regulile de abilitate, condiţiile conform cărora adevărul trebuie spus într-un anumit moment, într-o anumită formă, în

anumite condiţii, unui anumit individ şi doar în măsura în care acesta este capabil să-l recepteze, şi să-l recepteze cît mai bine în situaţia în care se găseşte. Cu alte cuvinte, ceea ce caracterizează în mod esenţial regulile *parrhêsiei* este *kairos*, ocazia, ocazia fiind exact situaţia indivizilor unii faţă de alţii şi momentul ales pentru a spune un adevăr. Numai în funcţie de cel căruia i se adresează şi de momentul cînd i ne adresăm trebuie *parrhêsia* să-şi moduleze nu conţinutul discursului adevărat, ci forma în care acest discurs este ţinut. [...*] Voi lua doar un singur exemplu, din Quintilianus însuşi. Referitor la învăţătura morală, sau mai curînd la partea morală, la aspectul moral al învăţăturii pe care trebuie s-o transmită profesorul de retorică, Quintilianus explică faptul că elevul trebuie încredinţat cît mai repede cu putinţă profesorului de retorică, că nu trebuie să se întîrzie în această privinţă, dar că profesorul de retorică trebuie să joace două roluri. Trebuie, firește, să predea retorica. Dar el mai are şi un rol moral[24]. Iar acest rol moral – [şi anume:] să-l ajute pe individ în formarea de sine, în constituirea unui raport adecvat de sine însuşi cu sine –, cum îl va juca? Şi Quintilianus oferă aici un anumit număr de reguli[25], pentru care nu foloseşte însă termenul *libertas*, el oferind, o dată în plus, nişte sfaturi empirice ce corespund, în mare, *parrhêsiei*. Spune el: Nu trebuie să provocăm antipatia elevului printr-o prea mare severitate. Nu trebuie, în schimb, să permitem nici prea multă relaxare, îngăduindu-i elevului o atitudine prea arogantă, care l-ar face să-şi dispreţuiască profesorul şi ce spune acesta. Quintilianus continuă astfel: Oricum însă, este mai bine să dăm sfaturi înainte decît să ajungem să pedepsim o faptă după ce a fost comisă. Trebuie, mai spune el, să răspundem cu bunăvoinţă la întrebări. Trebuie să le adresăm întrebări celor care rămîn prea tăcuţi şi nu pun, ei, întrebări. Trebuie să corectăm toate greşelile pe care elevul poate să le facă, dar fără acrimonie. Mai trebuie, în sfîrşit, spune el, ca, măcar o dată pe zi, eventual chiar de mai multe ori într-o zi, profesorul însuşi să ia cuvîntul pentru ca auditorii lui să „ducă cu ei" cele spuse de el. „Căci, chiar dacă lectura le oferă destule exemple de imitat, graiul viu, cum se zice, hrăneşte mai din plin, şi îndeosebi acela al profesorului pe care elevii, bine crescuţi, desigur, îl iubesc şi îl respectă."[26]

Şi ajungem astfel, după părerea mea, la o a treia diferenţă între retorică şi *parrhêsia*. Funcţia retoricii este, mai presus de orice, aceea de a acţiona asupra celorlalţi, în sensul că ea permite direcţionarea sau influenţarea deliberărilor din adunări, conducerea poporului,

---

* Nu se aude decît: „...etalat ca practică, ca reflecţie, ca prudenţă tactică, să spunem, între cel care deţine adevărul şi cel care trebuie să-l primească".

conducerea unei armate etc. Ea acţionează asupra celorlalţi, întotdeauna însă în avantajul celui care vorbeşte. Retorul, atunci cînd este cu adevărat bun, nu lasă niciodată impresia că ar fi un simplu avocat care pledează o cauză. Lansează fulgere şi trăsnete[27], spune Quintilianus, şi îşi cucereşte o glorie care este una a zilei prezente şi care, eventual, îi va supravieţui şi după moarte. *Parrhêsia*, în schimb, urmăreşte un cu totul alt obiectiv, un cu totul alt scop. Poziţia, dacă vreţi, a celui care vorbeşte şi a celui căruia i se vorbeşte este aici total diferită. Firește că şi în *parrhêsia* este vorba de a acţiona asupra celorlalţi, dar nu atît pentru a le comanda ceva, pentru a-i ghida sau a-i înclina să facă ceva anume. Ci în primul rînd pentru a obţine, acţionînd asupra lor, ca ei să ajungă să-şi edifice lor înşişi, în raport cu ei înşişi, o relaţie de suveranitate care va fi caracteristică subiectului înţelept, subiectului virtuos, subiectului care a atins deplina fericire ce poate fi atinsă pe lumea aceasta. Iar dacă acesta este obiectul *parrhêsiei*, vedem că cel care o practică – profesorul, maestrul – nu are nici un interes direct şi personal în această exercitare a *parrhêsiei*. Exercitarea *parrhêsiei* trebuie să asculte mai presus de orice de generozitate. Generozitatea faţă de celălalt se află în însuşi miezul datoriei morale a *parrhêsiei*. Să spunem, într-un cuvînt, că vorbirea deschisă, pe faţă, *parrhêsia*, este ceva prin chiar structura sa total diferit şi opus retoricii. Firește însă că, aşa cum vă spuneam la început, această opoziţie nu este deloc de acelaşi tip cu cea dintre vorbirea pe faţă şi linguşire. Linguşirea este efectiv adversarul, duşmanul. *Parrhêsia* trebuie s-o elimine total. Faţă de retorică însă, dimpotrivă, poziţia este puţin diferită. Evident că, în structura lui, în jocul lui, discursul *parrhêsiei* este total diferit de cel al retoricii. Ceea ce nu înseamnă însă că, din cînd în cînd, pentru a obţine rezultatul dorit, nu este nevoie ca însăşi tactica *parrhêsiei* să apeleze la unele elemente, la unele procedee specifice retoricii. Să spunem că *parrhêsia* este total şi fundamental liberă faţă de regulile retoricii, pe care însă poate s-o intersecteze pieziş şi s-o utilizeze dacă este absolut necesar. Intrăm aici în zona unei serii întregi de probleme pe care nu fac decît să le semnalez, şi care ţin, evident, de conflictul fundamental, în cultura antică, dintre retorică şi filosofie[28]. Acest conflict, aşa cum ştiţi, este acut încă din secolele V-IV şi va traversa întreaga cultură antică. El va căpăta însă nişte dimensiuni şi o intensitate cu totul aparte tocmai în această perioadă a Primului Imperiu despre care vorbim, o dată cu reapariţia culturii greceşti şi cu apariţia a ceea ce s-a numit a doua sofistică, adică o nouă cultură literară, o nouă cultură retorică, o nouă cultură oratorică şi judiciară care se va opune extrem de puternic – la sfîrşitul secolului I şi pe parcursul întregului secol al II-lea – tocmai acestei practici filosofice subordonate preocupării de sine[29]. Cam asta voiam

să vă spun pentru a diferenția, cît de cît, *parrhêsia* de cele două figuri care îi sînt deopotrivă afine și opuse (lingușirea și retorica), ceea ce ne-a permis să ne apropiem de o definiție, măcar negativă, a ceea ce este *parrhêsia*.

Acum, dacă vom dori să știm ce este în mod pozitiv *parrhêsia*, cred că putem să apelăm la trei texte care se întreabă foarte direct și care propun o analiză foarte directă a ce este această vorbire deschisă, pe față. Aceste trei texte sînt: mai întîi, textul lui Philodemus despre care v-am vorbit deja, *Peri parrhêsias*; apoi, Scrisoarea a LXXV-a a lui Seneca către Lucilius; și, în sfîrșit, fragmentul lui Galenus din *Tratatul despre pasiuni*, care se deschide cu o analiză a modului în care se cuvine folosită vorbirea pe față în relațiile de direcție spirituală. Voi lua aceste texte, nu însă într-o ordine neapărat cronologică. În măsura în care, oricum, lacunele de documentare nu ne permit să stabilim o evoluție și nici s-o reperăm în mod clar, ar fi total zadarnic să vrem să urmăm în mod absolut ordinea cronologică, și mi se pare că, date fiind complexitatea textelor și nivelurile de analiză, este mai nimerit să începem cu textul lui Philodemus, care ne va oferi un fel de imagine instituțională a jocului *parrhêsiei*[30]; vom studia apoi textul lui Galenus – deși este mult mai tîrziu: sfîrșitul secolului al II-lea[31] –, care oferă o imagine a ceea ce este *parrhêsia* în cadrul relației individuale de direcție spirituală; după care [vom reveni] la textul lui Seneca – jumătatea secolului I[32] –, care este, cred, totuși, textul cel mai profund, cel mai analitic cu privire la *parrhêsia*.

Mai întîi deci, textul lui Philodemus. Așa cum știți, Philodemus era un filosof epicureic care se instalase la Roma în ultimii ani ai Republicii și care era consilierul filosofic, consilierul privat al lui Lucius Piso[33]. Acest Philodemus a fost o figură foarte importantă, mai întîi pentru că a scris o serie de lucruri cu totul remarcabile, și apoi pentru că a fost unul dintre întemeietorii, unul dintre inspiratorii mișcării epicureice de la sfîrșitul secolului I înainte de Cristos-începutul secolului I după [Cristos]. El a constituit referința constantă a diferitelor cercuri epicureice din Napoli, din Campania și de la Roma. Și, dacă vreți, de la Philodemus pînă la Mecena, întreaga viață atît de intensă a epicureismului roman s-a călăuzit tocmai după textele acestui Philodemus. Philodemus a scris o serie de tratate despre o serie de chestiuni aplicate de morală, tocmai despre acele chestiuni în care era vorba despre relațiile dintre raportul de putere și guvernarea de sine, economia adevărului etc. Avem astfel un tratat despre mînie, un tratat despre lingușire, un tratat despre vanitate (înfumurare: *huperêphania*). Și mai avem și un tratat intitulat *Peri parrhêsias*: „Tratat despre vorbirea liberă". Din acest „Tratat despre vorbirea liberă" s-au păstrat fragmente relativ importante, dar cu

multe lacune. A fost editat în Germania[34], nu şi în Franţa, dar am impresia că domnul Hadot intenţionează să-l editeze şi să-l comenteze. Dată fiind dificultatea textului, trebuie de altfel să recunosc că m-am ghidat mai ales după un comentariu interesant, care-i aparţine unui italian: Gigante. Acest comentariu poate fi găsit în culegerile actelor congresului Asociaţiei „Guillaume Budé" consacrat epicureismului. Acest congres s-a ţinut în 1968, iar Gigante a făcut cu acea ocazie o analiză extrem de precisă la *Peri parrhêsias*. Şi iată acum, cu aproximaţie, poticnindu-ne în text şi urmînd comentariul lui Gigante, ce se poate spune, cred eu, în această privinţă.

Teza lui Gigante e următoarea. El spune: *Parrhêsia* este prezentată de Philodemus ca fiind o *tekhnê*. Şi adaugă imediat: Remarcaţi însă că fragmentele din textul lui Philodemus care ni s-au păstrat nu menţionează nicăieri termenul *tekhnê*. Şi totuşi, afirmă el, există un element care pare a indica faptul că Philodemus se gîndeşte aici la o artă (la o *tekhnê*). Într-un fragment, care nu este complet, întîlnim expresia *stokhazomenos*. Philodemus spune, foarte exact, aşa: „Omul înţelept şi filosof aplică vorbirea pe faţă (*parrhêsia*) prin aceea că raţionează conjecturînd cu argumente plauzibile şi fără rigiditate"[35]. Or, ştiţi că există o foarte veche opoziţie, tradiţională cel puţin de la Aristotel încoace, între două feluri de artă: artele bazate pe conjectură şi artele bazate pe metodă. Arta conjencturală este, tocmai, o artă ce procedează prin argumente care nu sînt decît verosimile sau plauzibile; fapt care deschide aşadar posibilitatea, pentru cel care recurge la ele, de a nu urma o regulă, o regulă unică, ci de a încerca să demonstreze acest adevăr verosimil printr-o serie întreagă de argumente care sînt juxtapuse fără a exista necesitatea vreunei ordini necesare şi unice; în timp ce tot ce este artă metodică (*methodikos*) presupune, în primul rînd, să se ajungă, ca rezultat, la un adevăr sigur şi bine fundamentat, dar numai cu preţul unei înaintări pe o cale care nu poate fi decît unică. Putem aşadar presupune că utilizarea termenului *stokhazomenos* (a verbului „a conjectura")[36] pare a face aluzie la existenţa unei arte, sau la opoziţia dintre arta conjecturală şi arta metodică[37]. În tot cazul, conform textului lui Philodemus, această artă conjecturală se bazează pe luarea în considerare a ce anume? Ei bine, tocmai a *kairos*-lui, a circumstanţei[38]. O dată în plus, fidelitatea faţă de lecţia aristotelică se face vădită. Căci şi pentru Aristotel, o artă conjecturală se bazează pe luarea în considerare a lui *kairos*. Şi, spune Philodemus, trebuie să fim, într-adevăr, extrem de atenţi atunci cînd ne adresăm unui discipol; trebuie să amînăm atît cît este nevoie ocaziile de a interveni pe lîngă el. Niciodată însă prea mult. Trebuie să alegem exact momentul potrivit. Trebuie să ţinem de asemenea seama de starea de spirit în care se găseşte cel căruia i ne adresăm, căci putem să le provocăm

suferințe celor tineri dacă-i admonestăm prea aspru în public. Căci putem face acest lucru – și tocmai această cale trebuie aleasă – în așa fel încît totul să se petreacă în mod plăcut și cu veselie (*hilarôs*)[39]. Prin această trăsătură a ei, prin această sesizare a ocaziei potrivite, *parrhêsia*, spune Philodemus, duce perfect cu gîndul la arta și la practica navigatorului și la cea a medicului. Iar el chiar dezvoltă, de altfel, acest paralelism între *parrhêsia* filosofică și practica medicală. *Parrhêsia*, spune el, este un ajutor (*boêtheia* : vă amintiți că am mai întîlnit deja această noțiune[40]), este o *therapeia* (o terapeutică). *Parrhêsia* trebuie să ne permită să acordăm așa cum trebuie îngrijire. *Sophos* este un bun medic[41]. În sfîrșit, în aceste fragmente ale lui Philodemus întîlnim un element care este însă absolut nou față de toate cele spuse pînă acum, și pe care-l putusem deja repera în cadrul definirii negative a *parrhêsiei*, opuse fie lingușirii, fie retoricii. Acest element nou, pozitiv și deosebit de important e acesta. Îl întîlnim în fragmentul 25 din tratatul lui Philodemus. Traducerea textului spune așa : Prin vorbirea deschisă, pe față (*parrhêsia*), să incităm, să intensificăm, să însuflețim, într-un anumit sens, bunăvoința (*eunoia*) elevilor unii față de alții, ca urmare a faptului de a vorbi liber[42]. În acest pasaj există, după părerea mea, ceva important. Un fel, dacă vreți, de basculare a *parrhêsiei* (a vorbirii pe față). Căci, așa cum vedeți, este vorba despre o vorbire liberă prin intermediul căreia elevii sînt incitați să facă un lucru sau altul. Este deci într-adevăr vorba de vorbirea liberă, directă, de *parrhêsia* profesorului care trebuie să acționeze asupra discipolilor, să-i incite la ceva anume : să „intensifice" ceva anume. Dar ce anume trebuie astfel intensificat, însuflețit ? Bunăvoința elevilor unii față de alții, ca urmare a faptului de a vorbi liber. Adică : grație faptului că își vor fi vorbit ei înșiși unii altora liber, și în felul acesta se va fi ajuns la creșterea și la garantarea unei bunăvoințe reciproce, a unora față de alții. Avem prin urmare de-a face în acest text cu semnul unei treceri de la *parrhêsia* profesorului la *parrhêsia* elevilor înșiși. Practica rostirii libere de către profesor trebuie să fie de așa natură încît să slujească drept incitare, drept suport și drept ocazie pentru elevi, care vor avea astfel și ei posibilitatea, dreptul, obligația de a se rosti liber. Rostire liberă a elevilor care va face să sporească între ei *eunoia* (bunăvoința) și prietenia. Avem deci în acest text două elemente importante : un transfer al *parrhêsiei* de la profesor spre elev ; și, firește, importanța, absolut tradițională în mediile epicureice, a prieteniei reciproce a discipolilor unii față de alții, pentru că în cercurile epicureice există un principiu – pe care Philodemus îl reamintește explicit în textul său : discipolii trebuie să se salveze unii pe alții, să se salveze unii prin alții (*to di' allêlôn sôzesthai*)[43].

Cred că am putea, schematizînd foarte mult, să reprezentăm jocul *parrhêsiei* în felul următor. În cadrul grupului epicureic, locul ghidului,

al celui care este numit *kathêgêtês* sau *kathêgoumenos*, puțin contează, este puternic marcat: directorul spiritual este un personaj important, central în cadrul grupului epicureic[44]. Și el este central dintr-un motiv esențial, anume că se sprijină pe o succesiune; succesiunea directă de la om la om, de la prezență la prezență, care coboară din Epicur însuși. În dinastia liderilor epicureici, legătura directă cu Epicur, prin transmiterea unui exemplu viu, a unui contact personal, este indispensabilă, și tocmai ea se află la baza locului cu totul aparte pe care-l ocupă un *kathêgêtês* (cel care dirijează). Pe de altă parte, ceea ce caracterizează poziția acestui *kathêgoumenos* (a acestui maestru) este că, întemeindu-se pe autoritatea pe care i-o conferă exemplul viu transmis de la Epicur, el poate să vorbească. El poate să vorbească și va enunța adevărul, adevăr care este tocmai acela al maestrului de care, indirect, acesta este legat (el este legat de maestru în mod indirect, dar printr-o serie de contacte directe). Discursul său va fi așadar unul fundamental adevărat, și el va trebui să-l expună ca atare, fără nimic în plus. Tocmai *parrhêsia* propriului său discurs îl va pune pe elev în prezența discursului maestrului prim, adică Epicur. Dar, pe de altă parte, pe lîngă această linie oarecum verticală, care marchează locul absolut singular al maestrului în seria istorică ce urcă pînă la Epicur și pe care se întemeiază autoritatea sa asupra tuturor elevilor, în cadrul grupului vor mai exista și o serie întreagă de relații orizontale, relații orizontale intense, dense, puternice, care sînt niște relații de prietenie și care vor folosi la salvarea reciprocă. În acest mod dublu (vertical și orizontal) de organizare, *parrhêsia*, ei bine, va circula. Ea vine, firește, de la maestru, de la maestrul care are dreptul să vorbească și care nu poate, de altfel, decît să enunțe adevărul din moment ce se află în contact cu cuvîntul lui Epicur. Dar, pe de altă parte, această *parrhêsia* se va răsturna, va fi întoarsă, devenind practica și modul de relaționare al discipolilor între ei. Și este efectiv, după un anumit număr de texte, de altfel extrem de aluzive și de schematice, ceea ce întîlnim în cadrul grupurilor epicureice, și anume obligația celor care ocupă poziția de elevi de a se reuni în grup în fața lui *kathêgoumenos*, și de a vorbi: pentru a spune ce gîndesc, ce au pe suflet, pentru a mărturisi greșelile pe care le-au comis, a dezvălui slăbiciunile de care se simt încă răspunzători sau la care se simt încă expuși. Și așa întîlnim – pentru prima dată, din cît se pare, într-un mod cît se poate de explicit în cadrul practicii de sine caracteristice Antichității greco-romane – practica confesiunii. Practica unei confesiuni care este total diferită de practicile ritualice, religioase, care prescriau efectiv ca atunci cînd cineva comisese un furt, un delict, o crimă, să meargă la templu și să depună acolo o stelă sau să aducă o ofrandă; [fapt prin care] respectivul se recunoștea vinovat de ceea ce făcuse. Nu, aici este vorba de ceva total diferit:

de o practică verbală, explicită, dezvoltată și reglementată, prin care discipolul trebuie să răspundă la acea *parrhêsia* de adevăr a maestrului printr-un anumit fel de *parrhêsia*, printr-o anumită deschidere a inimii care este deschiderea propriului său suflet pe care el îl pune, astfel, în comunicare cu al celorlalți, operînd prin asta ce trebuie pentru propria lui salvare, dar incitîndu-i totodată și pe ceilalți să adopte față de el o atitudine nu de refuz, de respingere și de blam, ci de *eunoia* (bunăvoință), incitîndu-i în felul acesta pe toți componenții grupului, pe toate personajele care alcătuiesc grupul să se salveze pe sine, la rîndul lor. Avem de-a face cu o structură absolut singulară, al cărei mecanism sau a cărei logică pot fi deduse, cred, extrem de ușor, extrem de limpede, tocmai din practica, din tehnica *parrhêsiei*. Nu va fi însă, după părerea mea, așa cum vom vedea, decît un fenomen izolat. Oricum, tocmai în aceste cercuri epicureice întîlnim, mi se pare, prima piatră de temelie a ceva ce va suferi importante modificări [o dată] cu creștinismul. Este o primă formă care ne-ar putea duce cu gîndul la creștinism, fără a presupune însă sub nici o formă niște legături istorice de transformare între un fenomen și celălalt. Este pentru prima oară cînd întîlnim, după părerea mea, această «obligație pe care ulterior o vom regăsi în creștinism, și anume: cuvîntului de adevăr care îmi transmite adevărul, și care prin urmare mă ajută să mă salvez pe mine însumi, trebuie să-i răspund – sînt incitat, sînt chemat, sînt obligat să-i răspund – printr-un discurs de adevăr prin intermediul căruia îmi deschid către celălalt, către ceilalți, adevărul propriului meu suflet. În asta constă *parrhêsia* epicureică. După o scurtă pauză, am să vă vorbesc despre *parrhêsia* la Galenus și despre *parrhêsia* (*libertas*) la Seneca.

Note

1. Despre Philodemus, *cf.* cursul din 27 ianuarie, prima oră. Vom aminti aici că acest conflict a fost orchestrat pentru prima oară de către Platon, în *Gorgias* (Platon îi refuza retoricii calificativul de *tekhnê*, nevăzînd în ea decît o pricepere vulgară) și în *Phaidros* (unde retorica, pentru a-și dobîndi autenticitatea, trebuia să devină filosofie), și că a căpătat o nouă vigoare o dată cu cea de-a doua sofistică, retorica asumîndu-și cu mîndrie identitatea și revendicîndu-și divorțul de o filosofie redusă la o distracție formală (*cf.* același curs, ora a doua).
2. „După anul 50 se cuvine să situăm apariția celeilalte mari opere de sistematizare a conceptelor morale, căreia Philodemus i-a dat titlul *Despre vicii și virtuțile opuse* [...]. Această operă era alcătuită din cel puțin zece cărți: în mai multe dintre acestea, tema este adularea: *Peri kolakeias* [...]. Diferitele cărți ale tratatului *Despre adulare* semnalau, într-un mod la fel de polemic, caracteristicile acestui viciu, dar, mai

ales, urmăreau să determine, în raport cu acest viciu, comportamentul corect al înțeleptului epicureu" (M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, *op. cit.*, p. 59).

3. Plutarque, *Comment distinguer le flatteur de l'ami* [*Cum putem să-l deosebim pe linguşitor de prieten*], în *Œuvres morales*, t. I-2, trad. A. Philippon, ed. cit.
4. P. Rabbow, *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung auf ihre Quellen untersucht, I. Die Therapie des Zorns*, Leipzig, Teubner, 1914.
5. Plutarque, *Du contrôle de la colère* [*Despre controlul asupra mîniei*], trad. J. Dumortier & J. Defradas, ed. cit.
6. „Conform compilatorilor lui Iustinian, proprietarul are o *plena potestas* asupra lucrului (I, 2, 4, 4). Afirmare de principiu a unei puteri absolute, care se va bucura de o soartă cu totul aparte. În Evul Mediu, dreptul savant o reia și o dezvoltă. Glosatorii extrapolează un text anodin din *Digeste* pentru a scoate din el formula de succes: proprietatea este *jus utendi* și *abutendi* (D, 5, 3, 25, 11: *re sua abuti putant*)" (P. Ourliac & J. de Malafosse, *Droit romain et Ancien Droit*, Paris, PUF, 1961, p. 58).
7. Prefața la Cartea a IV-a din *Naturales quaestiones*, ed. cit., pp. 85. Referitor la acest pasaj, *cf. Preocuparea de sine*, *op. cit.*, p. 368.
8. Această Carte a IV-a (A) este intitulată „Despre Nil".
9. „Din cîte îmi scrii, preabunule Lucilius, înțeleg că îți plac Sicilia și funcția ta liniștită de procurator (*officium procurationis otiosae*). Îți vor plăcea în continuare dacă te vei mulțumi cu îndatoririle postului tău și nu vei dori să transformi o funcție administrativă într-o putere supremă (*si continere id intra fines suos volueris, nec efficere imperium, quod est procuratio*)" (Prefața la Cartea a IV-a din *Naturales quaestiones*, p. 85).
10. „...tu însă te înțelegi de minune cu tine însuți" (*id.*, p. 85).
11. „Și nu-i de mirare că puțini sînt cei care reușesc: în general, cerem prea mult de la noi înșine și de aceea ajungem să ne fim nouă o povară. Sîntem chinuiți ba de amorul propriu, ba de dezgustul trezit tocmai de persoana noastră; suflete nefericite, ba ne umflăm de trufie, ba ne umplem de dorințe; uneori ne sleiesc plăcerile, alteori ne usucă neliniștea. Iar cel mai trist este că niciodată nu sîntem singuri cu noi înșine" (*id.*, p. 85).
12. *Cf.* celebrul pasaj despre retorică din *Gorgias* (463a): „Retorica este o îndeletnicire, Gorgias, după părerea mea, ce n-are nimic de-a face cu meșteșugul, dar ea cere un suflet bogat în imaginație, cu îndrăzneală și deosebit de înclinat către relațiile cu oamenii. Iată, genul acestui fel de îndeletnicire eu îl numesc arta de a linguși (*kolakeian*)" (în Platon, *Opere complete*, vol. I, trad. Cezar Papacostea, rev. Constantin Noica, București, Ed. Humanitas, 2001, p. 400). O definiție extrem de neagră a linguşitorului poate fi de altfel întîlnită în *Phaidros*, 240b.
13. „Este bine ca acela care cere consultație să nu fie nici bogat, nici învestit cu vreo onoare civică" (Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, trad. R. Van der Elst, Paris, Delagrave, 1914, chap. III, p. 76).
14. *Cf.* judecata lui P. Veyne: „În fața unei legitimități slab întemeiate, nu ne rămîne decît să supralicităm manifestările de loialism; cultul personalității sau «linguşirea» tocmai asta era: în același timp o simplă clauză de stil monarhică și o obligație strictă, pentru a nu fi bănuit de înaltă trădare" („Préface" la: Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, ed. cit., p. XI).

16. „Retorica este facultatea (*dunamis*) de a descoperi în mod speculativ ceea ce, în fiece caz în parte, poate fi capabil să convingă" (Aristote, *Rhétorique*, t. I, livre I, 1355b, trad. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 76).
17. „*Athênaios de logôn dunamin prosagoreuei tên rhêtorikên stokhazomenên tês tôn akouontôn peithous*" [conform traducerii franceze citate de Foucault: retorica este „arta conjecturală de a-i convinge pe auditori"; B.G.] (citat de Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, II, 62, în *Sexti Empirici Opera*, vol. III, Leipzig, Teubner, 1954, p. 687 [*Contra învățaților*, Cartea a II-a: „Contra retorilor", 62, în Sextus Empiricus, *Opere filosofice*, vol. I, trad. Aram Frenkian, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1965, p. 239]).
18. Foucault se referă aici la capitolul XII („Dacă retorica este o artă") din Cartea a II-a a *Artei oratorice*, vol. I, trad. Maria Hetco, ed. cit., pp. 197-209.
19. „Este o mare diferență între a avea tu însuți o opinie și a încerca să le-o inspiri și altora" (*id.*, cap. XII, 9, 19, p. 199).
20. *Cf. Id.*, Cartea a II-a, *passim*.
21. În tratatul său *Peri rhêtorikês*, Philodemus, „chiar dacă manifestă față de retorică o ostilitate în cea mai bună tradiție epicureică, îi recunoaște totuși doar «retoricii sofistice», adică celei care transmite învățătura scrierii discursurilor altele decît cele politice sau juridice, statutul de *tekhnê*, adică de știință structurată" (C. Lévy, *Les Philosophies hellénistiques*, Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 38); *cf.*, tot asupra acestui punct, și indicațiile lui M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème...*, pp. 49-51.
22. *Arta oratorică*, vol. I, Cartea a II-a, cap. XVII, 3 (pp. 197-198).
23. „Eu (și nu fără a mă sprijini pe autori) consider că materia retoricii o constituie fără deosebire toate subiectele asupra cărora va fi chemată să vorbească" („Care este materia elocinței") (*id.*, cap. XXI, 4, pp. 216-217).
24. *Id.*, cap. II: „Despre caracterul și obligațiile profesorului" (pp. 131-134).
25. *Id.*, cap. II, 3-8 (pp. 131-132).
26. *Id.*, cap. II, 8 (p. 132).
27. Această metaforă poate fi întîlnită o primă dată la Aristofan, atunci cînd acesta îl evocă pe Pericle oratorul (*Acharnienii*, versul 530). Quintilianus recurge la ea în mai multe rînduri (*cf.*, de pildă, *Arta oratorică*, cap. XII, 10, 24 și 65).
28. *Cf.* cursul din 27 ianuarie, prima oră.
29. *Cf.* același curs, ora a doua.
30. Putem, împreună cu M. Gigante, să datăm redactarea acestui tratat, aparținînd celui mai amplu ansamblu consacrat *Modurilor de viață* (*Peri êthôn kai biôn*), în anii 40 înaintea erei noastre. Pentru o prezentare istorică a tratatului *Peri parrhêsias*, *cf.* M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème...*, pp. 41-47.
31. Se presupune, pornindu-se de la o indicație din *Tratatul despre pasiunile sufletului...* (ed. cit., p. 98), că Galenus va fi scris această lucrare la vîrsta de 51 de ani, ceea ce (dacă admitem 131 ca an al nașterii sale) implică o redactare în jurul anului 180.
32. Conform tabelului cronologic realizat de P. Grimal în al său *Sénèque* (*op. cit.*, p. 45), ar trebui să situăm Scrisoarea a LXXV-a în primăvara anului 64 după Cristos.

33. *Cf.* cursul din 27 ianuarie, prima oră (Cicero zugrăvește caricatural această relație, în care subtilitatea greacă întîlnește grosolănia consulului roman; *cf. Contre Pison*, în Cicéron, *Discours*, t. XVI-1, XVIII-XIX, trad. P. Grimal, Paris, Les Belles Lettres, 1966, pp. 135-137).
34. Philodêmos, *Peri parrhêsias*, ed. A. Olivieri, Leipzig, Teubner, 1914.
35. Fragmentul 1 din *Peri parrhêsias*, ed. cit., p. 3 (trad. Gigante a acestui fragment în *Association Guillaume Budé, Actes du VIIIe congrès (1968)*, *op. cit.*, p. 202).
36. De fapt, *stokhazesthai* trimite, în primul rînd, la actul de a ținti bine (în cazul unei ținte), mai înainte de a împărți sensul de „a conjectura" cu verbul *tekmairesthai* (*cf.* dezvoltările lui M. Détienne în *Vicleșugurile inteligenței*. Metis *la greci* [1974], trad. Margareta Sfirschi, București, Ed. Symposion, 1999, pp. 177-184).
37. Opoziția dintre științele exacte și artele bazate pe conjectură, aceasta din urmă cuprinzînd pilotarea navelor și îngrijirea medicală, se găsește pentru prima dată clar exprimată în *Vechea Medicină* din corpusul hipocratic: „Trebuie să ținem spre un soi de măsură (*dei gar metrou tinos stokhazesthai*). Or, ca măsură, număr și greutate prin referire la care am putea să aflăm adevărul exact, n-am putea găsi altele decît sensibilitatea corpului; de aceea și este o muncă foarte grea să dobîndești o cunoaștere destul de precisă pentru a nu comite decît erori ușoare, ici și colo; în ceea ce mă privește, l-aș acoperi cu elogii pe medicul care nu comite decît erori ușoare, dar siguranța absolută a judecății este un spectacol extrem de rar. De fapt, cel puțin în cele mai multe dintre cazuri, li se întîmplă medicilor, mi se pare, același lucru ca și cîrmacilor nepricepuți. Atît timp cît aceștia conduc nava pe vreme frumoasă, chiar dacă fac o greșeală, această greșeală trece neobservată; dar dacă se întîmplă să aibă de-a face cu o furtună puternică și cu un vînt potrivnic și violent, toată lumea poate atunci să vadă, cît se poate de clar, că numai din pricina propriei lor nepriceperi și nerozii au pierdut nava" (trad. A.-J. Festugière, ed. cit., pp. 7-8). *Cf.*, referitor la noțiunea de artă stohastică, la Platon îndeosebi, nota detaliată a lui Festugière (*id.*, pp. 41-42, n. 41). Să remarcăm totuși că opoziția dintre o cunoaștere certă și una hazardată este tematizată, la Platon, prin prisma unei condamnări a inteligenței stohastice. La Aristotel în schimb (care privilegiază ideea de „ochire" – *cf. eustokhia*), această formă de inteligență practică va fi recunoscută ca parte integrantă a prudenței (*phronêsis*): ceea ce arta stohastică pierde ca necesitate demonstrativă (în acronia științei), ea cîștigă ca precizie a intervenției în *kairos*-ul prins din zbor.
38. *Cf.* trad. Gigante, în *Actes du VIIIe congrès...*, pp. 206-207.
39. *Cf. id.*, pp. 211-214 (fragmentul 61 din *Peri parrhêsias*, ed. A. Olivieri, p. 29).
40. *Cf.* analiza discursului-ajutor (*logos boêthos*) în cursul din 24 februarie, ora a doua.
41. *Cf.* trad. Gigante, în *Actes du VIIIe congrès...*, pp. 209-211 (fragmentul 41 din *Peri parrhêsias*, ed. A. Olivieri, p. 21).
42. *Cf.* trad. Gigante, p. 206 (fragmentul 25 din *Peri parrhêsias*, p. 13).
43. *Cf.* trad. Gigante, p. 212 (fragmentul 36 din *Peri parrhêsias*, p. 17). Reluarea acestui pasaj în *Preocuparea de sine*, pp. 341-342.
44. *Cf.* trad. Gigante, pp. 214-217.

Cursul din 10 martie 1982

Ora a doua

Continuarea analizei noţiunii de parrhêsia: Tratatul despre pasiunile sufletului *al lui Galenus. – Caracterizarea noţiunii de* libertas *la Seneca: refuzul elocinţei populare şi emfatice; transparenţă şi rigoare; încorporarea discursurilor utile; o artă a conjecturii. – Structura noţiunii de* libertas*: transmiterea completă a gîndirii şi angajarea subiectului în propriul său discurs. – Pedagogie şi psihagogie: raporturile şi evoluţia lor în filosofia greco-romană şi în creştinism.*

– *Mai avem încă două cursuri?*[1]
– Exact.
– *V-aţi aranjat în funcţie de sărbătorile religioase...*
– O, da, chiar aşa, absolut! De la Naştere şi Înviere[2].

Aş vrea mai întîi să fac, nu chiar o licitaţie, ci să vă pun o întrebare. Am totuşi impresia că unii dintre dumneavoastră înregistrează cursurile. Foarte bine, face parte dintre drepturile fundamentale. Cursurile ţinute aici sînt publice. Numai că aveţi, probabil, impresia că toate cursurile mele sînt scrise. Dar ele sînt aşa în mult mai mică măsură decît par, iar nu am nici o transcriere şi nici o înregistrare a lor. Şi se întîmplă să am nevoie. Şi atunci, dacă există, eventual, printre dumneavoastră cineva care are (sau care ştie că cineva ar avea) fie înregistrări – mi se pare că există cineva care se numeşte domnul Lagrange[3] –, fie, firește, transcrieri ale cursurilor, dacă aţi avea amabilitatea să-mi spuneţi şi mie, mi-aţi face un mare serviciu. Ar fi vorba mai ales de ultimii patru-cinci ani. Voi încerca să închei repede, şi după aceea veţi putea să puneţi, dacă doriţi, întrebări.

Textul lui Galenus acum, aşadar: sărind puţin, şi situîndu-ne la sfîrşitul secolului al II-lea. Galenus scrie acest text celebru care este *Tratatul despre pasiuni*, mai exact *Tratatul [despre] îngrijirea pasiunilor*[4]. În primele pagini ale acestui text, şi aici, spre deosebire de ceea ce întîlnim la Philodemus, nu avem absolut deloc o „teorie" a *parrhêsiei*, ci un anumit număr de elemente indicative despre ce trebuie să fie

vorbirea deschisă, pe față, în cadrul aceluiași gen de relații și de raporturi care sînt, după părerea mea, interesante. Galenus pornește de la principiul că nu poți vindeca niciodată fără a ști de ce anume trebuie să vindeci. Știința medicală, sau mai curînd *tekhnê* medicală, are nevoie, firește, să cunoască boala pe care trebuie s-o trateze. E ceva care se înțelege de la sine. Or, în *Tratatul despre îngrijirea pasiunilor*, Galenus spune că în acest text nu se va vorbi despre vindecarea (despre tratarea, despre terapeutica) bolilor, ci despre tratarea pasiunilor și a erorilor. Or, spune el, dacă este adevărat că bolnavii, fără a-și cunoaște prea bine boala, suferă destul de mult de pe urma ei ori simt din pricina ei neplăceri destul de explicite [ca să] se ducă în mod spontan la medic, în ceea ce privește pasiunile și erorile, în schimb, orbirea este mult mai mare. Și aceasta deoarece, spune el, ne iubim mult prea mult pe noi înșine (este vorba de același *amor sui* despre care-am vorbit adineauri referitor la textul lui Seneca din *Naturales quaestiones*[5]) ca să nu ne facem iluzii. Faptul că ne facem iluzii descalifică, prin urmare, subiectul din rolul de medic de sine însuși pe care acesta l-ar putea juca sau pe care ar putea pretinde să-l exercite. Această teză nu ne autorizează să ne judecăm pe noi înșine, altora revenindu-ne rolul de a o face. Necesitate prin urmare de a recurge la altcineva pentru a ne vindeca pasiunile și erorile, din pricina iubirii de sine care ne dă iluzii despre tot, cu condiția însă ca acel altcineva să nu manifeste față de noi – față de noi, cei care îl consultăm – nici sentimente de indulgență și nici sentimente de ostilitate; asupra tuturor acestor lucruri voi reveni imediat, pentru moment nu fac decît să urmez textul în derularea sa[6]. Acest Altul de care, din pricina iubirii noastre de noi înșine, avem absolută nevoie pentru a ne vindeca, și care nu trebuie prin urmare să fie nici indulgent și nici ostil, cum îl vom alege, cum îl vom recruta? Ei bine, spune Galenus, aici trebuie să fim foarte atenți. Trebuie să fim permanent la pîndă și, dacă auzim vorbindu-se despre cineva care este celebru, reputat, cunoscut pentru faptul că nu este lingușitor, lui trebuie să i ne adresăm[7]. I ne adresăm lui sau, mai degrabă, mai înainte de a i ne adresa direct, este bine să încercăm să verificăm, să punem la încercare, să testăm, într-un anumit sens, non-lingușitoria respectivului individ. Vom cerceta atunci cum se poartă în viață, dacă îi frecventează pe potentați, vom observa atitudinea pe care o are față de oamenii puternici pe care îi frecventează sau de care depinde. Și doar în funcție de atitudinea lui, și abia în momentul cînd vom fi reușit să ne dovedim cu temeinicie că nu este un lingușitor, abia atunci vom putea să i ne adresăm. Avem prin urmare de-a face cu un necunoscut, sau mai exact cu cineva care nu ne e cunoscut decît nouă înșine și care nu e cunoscut decît prin faptul că nu este un lingușitor. Am putut așadar să dovedim că respectivul

nu este un linguşitor. Ne vom adresa deci acestei persoane. Dar ce anume vom face, cum se vor desfăşura lucrurile? Mai întîi, vom lega o conversaţie, singuri cu el, în care îi vom adresa, într-un anumit sens, o primă întrebare, dar care este întrebarea de încredere: în comportamentul pe care-l avem, în felul în care vorbim etc., n-a observat el oare urmele, semnele, dovezile existenţei vreunei pasiuni, pasiune pe care am avea-o noi înşine? În acel moment, mai multe lucruri se pot întîmpla. Bineînţeles, respectivul poate spune că, într-adevăr, a remarcat aşa ceva. Şi atunci începe tratamentul, altfel spus noi îi cerem sfaturi cum să ne vindecăm de această patimă a noastră. Să presupunem însă că persoana aleasă spune că n-a remarcat la noi, în decursul acestei prime discuţii, urmele nici unei pasiuni. Atunci, spune Galenus, trebuie să ne ferim să ne simţim învingători, să considerăm că nu avem nici o patimă şi că, prin urmare, nu avem nevoie de o călăuză care să ne ajute s-o tămăduim. Deoarece, spune [Galenus], poate că [directorul nostru spiritual] n-a avut încă timpul să observe aceste pasiuni; sau poate că nu-l interesează cel care îi cere asta; sau poate că se teme de ranchiuna pe care i-am putea-o purta dacă ne-ar spune că avem cutare sau cutare pasiune. Se impune, în consecinţă, să insistăm, să ne încăpăţînăm, să-l presăm cu întrebări ca să obţinem de la el alt răspuns decît: nu, nu suferi de nici o pasiune. Sau trebuie, eventual, să trecem prin mijlocirea altcuiva pentru a căuta să aflăm dacă acest personaj, căruia îi cunoaştem aşadar calităţile de nelinguşitor, pur şi simplu nu este interesat să ne fie director de conştiinţă. Să presupunem însă că în loc să ne spună: nu suferi de nici o patimă, persoana căreia ne-am adresat începe să ne facă reproşuri, dar noi simţim aceste reproşuri ca nefiind efectiv întemeiate. Într-un astfel de caz, nu trebuie să ne abandonăm directorul spiritual, spunîndu-ne: i-am cerut un sfat, iar el a crezut că descoperă în mine nişte pasiuni pe care ştiu foarte bine că nu le am. Trebuie să ne reamintim mai întîi că el poate să aibă totuşi dreptate şi că, oricum, reproşul pe care ni-l face – nouă, care nu avem totuşi senzaţia că suferim de vreo pasiune – poate reprezenta pentru noi o ocazie de a putea să ne supraveghem mai bine şi de a exercita o vigilenţă mai atentă asupra noastră înşine. În sfîrşit, să presupunem că după această primă încercare, după aceste prime reproşuri aparent neîntemeiate şi care l-au incitat pe cel supus călăuzirii să se poată supraveghea mai bine pe sine însuşi, să presupunem deci că am ajuns la concluzia, că am obţinut certitudinea că reproşul pe care ni l-a făcut directorul nostru spiritual este nedrept. Să presupunem chiar că directorul continuă, pe parcursul curei, să ne facă reproşuri despre care ştim foarte bine că sînt nedrepte. Ei bine, spune Galenus într-un pasaj destul de ciudat, atunci trebuie să-i fim recunoscători. Trebuie să-i fim recunoscători deoarece ne-a

supus unei încercări prin care ne-a obligat să ne exersăm în a îndura nedreptatea și, în măsura în care nedreptatea este ceva de care ne izbim neîncetat în viață, a te forma, a te înarma, a te echipa împotriva nedreptății este indispensabil. Nedreptatea directorului de conștiință reprezintă o încercare pozitivă pentru cel dirijat: afirmație ciudată, surprinzătoare, pe care, din cîte știu, n-o întîlnim în nici unul dintre textele de același gen, din epoca respectivă, dar pe care o vom găsi transpusă și supusă unei întregi dezvoltări în cadrul spiritualității creștine[8].

M-am oprit asupra acestui pasaj din Galenus, din deschiderea *Tratatului despre pasiuni*, din următorul motiv. În primul rînd, vă rog să observați că necesitatea de a avea un director de conștiință reprezintă, întrucîtva, o necesitate de structură. Nu putem să facem nimic fără intervenția altcuiva. Galenus o spune cît se poate de explicit: „Pe toți cei care s-au dat pe mîna altora pentru a le declara valoarea nu i-am văzut decît rareori înșelîndu-se, iar pe toți cei care s-au considerat ei înșiși excelenți, fără a se fi încredințat judecății altora, i-am văzut poticnindu-se grav și în mod frecvent"[9]. Prin urmare, necesitatea de a fi călăuzit nu reprezintă doar o necesitate ocazională sau doar pentru cazurile cele mai grave. Oricine vrea ca, în viață, să se conducă așa cum trebuie are nevoie de un director de conștiință. Aceeași temă o vom regăsi ulterior și în creștinism, foarte des comentată pornindu-se de la un fragment din Biblie: cei care nu sînt călăuziți se prăbușesc „ofiliți ca o frunză"[10].

Mai observăm apoi în același pasaj un lucru absolut remarcabil: nici o clipă, Galenus – care e medic și care transpune, în mod mai mult decît evident, o serie de noțiuni și de concepte din medicină în domeniul direcțiunii sufletești, care recurge, firește, la noțiunea fundamentală de *pathos* și la toată seria de analogii dintre trup și suflet și dintre medicina corpului și medicina sufletului – nu spune că cel căruia ne încredințăm trebuie să fie un fel de tehnician al sufletului. Nu este vorba de un tehnician în ale sufletului: celui care trebuie să ne călăuzească i se cer un anumit număr de calități morale. Iar în inima acestor calități se află două lucruri. În primul rînd, franchețea (*parrhêsia*), vorbirea deschisă, pe față. Acesta e elementul principal. Trebuie să ne testăm directorul spiritual pe linia vorbirii deschise, pe față. Figura absolut inversă [o vom întîlni] ulterior în cadrul creștinismului, cînd, dimpotrivă, directorul de conștiință va fi cel care va trebui să testeze franchețea, sinceritatea celui care vorbește despre sine însuși și ne-minciuna sa[11]; aici însă, cel care este supus direcțiunii spirituale trebuie să-și testeze maestrul dacă acesta se exprimă sincer, pe față. Și, în al doilea rînd, acesta trebuie să aibă o anumită calitate morală, care este indicată într-un scurt pasaj al textului în care se spune că trebuie să alegem, de preferință, un om

deja în vîrstă şi care, de-a lungul vieţii, a dovedit deja, a dat semne că este un om de bine[12]. Şi, în sfîrşit, în al treilea rînd – lucru interesant pentru că, după părerea mea, este destul de singular în comparaţie cu tot felul de alte lucruri pe care le întîlnim în aceeaşi epocă –, directorul de conştiinţă pe care-l alegem trebuie să fie un necunoscut. În timp ce, la Platon, direcţiunea sufletească se baza, evident, pe relaţia amoroasă, în timp ce la majoritatea autorilor din epoca imperială, la Seneca îndeosebi, relaţia de direcţie spirituală va fi o relaţie care se înscrie în cadrul prieteniei, al stimei, pe fondul unor relaţii sociale deja bine stabilite – la Seneca, însuşi raportul său de direcţie cu Lucilius se va înscrie tocmai în cadrul acestei relaţii deja stabilite –, [la Galenus], în mod vădit, chiar dacă nu există nici o consideraţie teoretică sau cît de cît explicită (dar este de-ajuns să urmăreşti textul în derularea lui), vedem foarte clar că cel care trebuie să călăuzească spiritual trebuie să fie un necunoscut. Nu trebuie să avem cu el nici o relaţie prealabilă, sau cît mai puţine relaţii prealabile posibil, astfel încît să nu poată exista nici indulgenţă, nici severitate. Condiţia de prietenie, atît de explicită în majoritatea celorlalte texte din epocă, a dispărut aici total. Avem prin urmare de-a face cu un individ care nu este nici tehnician al sufletului, nici prieten. Este o persoană neutră, cineva străin, în faţa căruia noi trebuie să ne poziţionăm ca obiect al privirii sale şi ca obiect sau mai curînd ca ţintă a discursului său. Iar el ne priveşte, ne cercetează şi constată dacă suferim sau nu de cutare patimă. Foarte bine! În acel moment, respectivul va vorbi, se va rosti liber, ni se va adresa graţie propriei sale *parrhêsia*. Şi abia aşa, din acest punct exterior şi neutru al privirii şi al subiectului discursului, operaţia de direcţie sufletească va putea să se desfăşoare. Cam asta voiam să vă spun despre acest text al lui Galenus.

În sfîrşit, textul lui Seneca. De fapt, se pot întîlni în corespondenţa sa cu Lucilius mai multe scrisori care, în mod explicit sau implicit [...], [oferă, în trecere, indicaţii asupra noţiunii de *libertas**]. Este clar că pentru Seneca, spre deosebire de ceea ce întîlnim la Philodemus, *libertas* nu reprezintă o tehnică sau o artă. [Despre acest subiect] nu ni se oferă o teorie sau o expunere sistematică, ci avem de-a face doar cu un anumit număr de elemente coerente. Astfel de elemente pot fi găsite în scrisoarea [a XL-a], în scrisoarea [a XXXVIII-a], în scrisoarea a XXIX-a şi în scrisoarea a LXXV-a. Să le trecem mai întîi rapid în revistă pe primele, înainte de a ne apleca asupra textului scrisorii a LXXV-a. În scrisoarea [a XL-a], într-un mod foarte clar şi care revine în multe alte pasaje, Seneca opune ceea ce trebuie să fie adevăratul raport, adevărata legătură între cel care călăuzeşte şi cel

* Restituire a textului după manuscris.

care este călăuzit, discursului ţinut sub forma elocinţei populare, atunci cînd cineva, adresîndu-se unei mulţimi, ţine un discurs violent şi emfatic. Este absolut evident, clar şi de la sine înţeles că Seneca se gîndeşte aici la acei oratori populari de extracţie cinică sau cinico-stoică în cele mai multe cazuri, care jucau un rol extrem de important în acele forme de predică, de direcţie colectivă etc. atît de frecvente în Antichitatea acelei epoci[13]. Împotriva acestei direcţiuni colective, a acestei moralizări populare, Seneca scoate în relief drepturile şi bogăţia specifică a ceea ce poate şi a ceea ce trebuie să fie un raport individual, de la om la om şi de la om cultivat la om cultivat. Căci care este, în fond, funcţia elocinţei populare? În primul rînd, aceea de a încerca să-şi surprindă ascultătorii cu emoţii puternice, fără a face apel la judecata lor. Şi pentru a obţine astfel de emoţii puternice, elocinţa populară nu urmează ordinea logică a lucrurilor şi a adevărului. Se mulţumeşte cu elemente dramatice, înscenînd un fel de teatru. Prin urmare, elocinţa populară, s-o spunem în termenii noştri de azi, nu trece printr-o raportare la adevăr. Produce nişte efecte care sînt efecte emoţionale, afective, şi care, ca urmare a acestui fapt, nu au urmări profunde asupra indivizilor[14]. Acestei relaţii, Seneca îi opune, în schimb, ceea ce trebuie să fie relaţia discursivă, controlată şi eficientă care se stabileşte între doi indivizi aflaţi faţă în faţă. Un astfel de discurs, spune el, este un discurs (*oratio*) „*quae veritati dat operam*": care acordă un loc adevărului[15]. Şi pentru ca un astfel de discurs să poată acorda un loc adevărului, el trebuie, spune Seneca, să fie *simplex*, adică transparent: să spună ce are de spus, să nu încerce să înveşmînteze, să îmbrace adevărul şi, prin urmare, să-l deghizeze, fie cu podoabe, fie cu o dramaticitate oarecare. Simplu: discursul trebuie să fie simplu ca apa curată, adevărul trebuie să poată trece prin el. Dar trebuie să fie în acelaşi timp şi *composita*, adică să urmeze o anumită ordine. Nu ordinea dramatică pe care-o urmează elocinţa populară, care ascultă tocmai de mişcările mulţimii, ci [o ordine] alcătuită în funcţie de adevărul pe care vrei să-l transmiţi. Şi abia aşa, prin recursul la un astfel de discurs în acelaşi timp transparent faţă de adevăr şi atent ordonat în funcţie de acest adevăr, abia aşa acest discurs adresat celuilalt va putea să coboare în adîncul celui căruia i se adresează: *descendere in nos debet*[16]. El trebuie să coboare pînă în adîncul nostru, prin simplitatea şi prin compoziţia lui atent calculată. Iată ce întîlnim aşadar în scrisoarea [a XL-a]. În scrisoarea [a XXXVIII-a], Seneca revine asupra opoziţiei dintre elocinţa publică, ce încearcă să dea mari lovituri, în timp ce în adevărata direcţie spirituală şi în sfaturile pe care trebuie să ni le oferim unii altora nu se pune problema de a da mari lovituri, ci de a semăna în suflete mici seminţe abia vizibile, dar care vor putea încolţi sau care vor putea ajuta să încolţească seminţele de

înțelepciune pe care natura le-a semănat în noi (semințele, germenii de rațiune[17]). Ceea ce presupune, firește, ca un atare discurs să acorde o atenție cu totul aparte indivizilor, stării particulare în care se află aceștia. Nu trebuie ca semințele sădite în ei să se piardă, să fie strivite[18]. Se impune prin urmare să ne adaptăm celui [căruia] i ne adresăm, să așteptăm momentul potrivit, cînd germinația va putea avea loc. Aceeași temă și în scrisoarea a XXIX-a[19].

Și acum scrisoarea a LXXV-a, care mi se pare, indubitabil – încă o dată însă, fără ca lucrurile să fie enunțate în mod explicit – o expunere completă asupra a ceea ce este *libertas* sau *parrhêsia* la greci. Iată textul: „Te plîngi că-ți trimit scrisori mai puțin îngrijite. Dar cine vorbește îngrijit, afară de cel care vrea să se exprime afectat? Precum mi-ar fi vorbirea, dacă am ședea alături sau ne-am plimba, nechinuită și liberă (*inlaboratus et facilis*), așa aș vrea să-mi fie și scrisorile: să n-aibă nimic căutat, nimic făcut. Dacă s-ar putea, aș vrea mai bine să-ți arăt, decît să-ți spun, ce simt [asupra acestei fraze importante voi reveni; M.F.]. Chiar dacă aș vorbi în public, n-aș bate din picior, n-aș agita brațele, n-aș ridica glasul. Aș lăsa aceste mijloace oratorilor, mulțumindu-mă doar să-ți împărtășesc ideile pe care nu le-aș împodobi, dar nici nu le-aș înjosi. Aș vrea numai să fii deplin convins că spun numai ce gîndesc, și nu numai ce gîndesc, dar și iubesc. Altfel își sărută cineva iubita și altfel copiii; și totuși, chiar și în îmbrățișarea aceasta atît de curată și de liniștită, se vede bine cît de adîncă e simțirea. N-aș dori, pe Hercule, ca stilul în care se îmbracă idei atît de înalte să fie sărac și uscat, căci filosofia nu respinge talentul, deși nu se cade să se străduiască prea mult, căutîndu-și cuvintele. Pe scurt, ținta noastră să fie aceasta [în traducerea franceză: „iată care este punctul esențial al retoricii noastre"; este un adaus din partea traducătorului; *haec sit propositi nostri summa* ar trebui tradus mai curînd prin: iată punctul esențial a ceea ce afirm, a ceea ce enunț, a ceea ce vreau să spun; M.F.]: să vorbim așa cum gîndim, să gîndim așa cum vorbim, vorbirea să fie în concordanță cu viața noastră. Răspunde așteptărilor cineva care este același, fie că-l vezi, fie că-l auzi. Cum este el, cît prețuiește, vom vedea mai tîrziu; numai să fie om dintr-o bucată. Vorbele noastre să fie nu încîntătoare, ci folositoare. Dacă totuși putem vorbi frumos, fără să ne dăm anume silința, dacă avem acest dar și dacă nu ne cere decît o mică sforțare, fie binevenit. El poate îmbrăca cele mai alese idei, cu condiția să pună în lumină ideile mai mult decît pe sine. Alte discipline [= arte] se adresează numai inteligenței; aici e vorba de suflet. Nici un bolnav nu umblă după un doctor care poate vorbi frumos, ci după unul care-l poate vindeca. Dacă însă se întîmplă ca cel care te poate vindeca să-ți vorbească îngrijit despre ce ai de făcut, cu atît mai bine. N-ai totuși de ce te felicita [ca bolnav; M.F.], cînd

dai de un medic care-i şi bun vorbitor. Este ca şi cum un bun cîrmaci de corabie ar fi pe deasupra şi om frumos. Ce-mi tot gîdili urechile, ce mi le încînţi? E vorba de altceva: am nevoie de fierul roşu, de cuţit, de înfrînare; pentru aceasta te-am chemat"[20].

În acest fragment destul de lung, cred că deja aţi recunoscut o mulţime de elemente care ne sînt de-acum familiare. Aţi recunoscut, în primul rînd, ceea ce se spune contra elocinţei populare, cu privilegiul deţinut de scrisorile pe care care le trimitem, pe care un individ le expediază altuia şi care, ca urmare a acestui fapt, trebuie să aibă, ca relaţie individuală, o libertate a tonului şi o flexibilitate care să ţină seama de fiecare partener în parte. Ar fi, afirmă Seneca, acelaşi lucru. În alte texte, el spune: Ar fi chiar mult mai bine dacă, în loc să ne trimitem unul altuia scrisori, am putea să ne întreţinem în particular, fie stînd aşezaţi tihnit, fie plimbîndu-ne împreună[21]. O astfel de discuţie particulară, un astfel de *tête-à-tête*, care este în acelaşi timp un contact viu, fizic, reprezintă, fără îndoială, cea mai bună formă, forma ideală pentru o relaţie de călăuzire spirituală. În al doilea rînd, aţi mai putut recunoaşte în fragmentul citat şi ceva despre care deja v-am vorbit: atitudinea faţă de retorică. Seneca nu spune, aşa cum îl face să spună traducătorul [francez; B.G.]: „Iată care este punctul esenţial al retoricii noastre". Seneca nu foloseşte niciodată acest termen pentru a-şi desemna acţiunea din aceste scrisori. El spune totuşi: Totuşi da, podoabele discursului pot fi perfect utile. Nu avem nici un motiv să dispreţuim plăcerile şi agrementele pe care le produce ascultarea unui limbaj frumos. Poate exista chiar ceva destul de folositor în aceasta, în măsura în care, dacă elocvenţa vine de la sine sau ne costă puţin, ne poate permite să înfăţişăm adecvat lucrurile. Deci: utilizare tactică a retoricii, nu însă supunere fundamentală, globală, totală faţă de regulile retoricii. În al treilea rînd apoi, aţi mai putut recunoaşte şi un alt lucru despre care deja am vorbit, şi anume faptul că principala funcţie a discursului „franc" este de a fi orientat către celălalt, către cel căruia i se adresează, căruia trebuie să-i fie de folos. Mai multe elemente ale acestei utilităţi a discursului „franc" se cuvin a fi aici reţinute. Pe de o parte, Seneca caracterizează această utilitate spunînd că ea, care nu se adresează atît lui *ingenium* (minţii, intelectului etc.), ţine mai curînd de *animi negotium* (de comerţul, de activitatea, de practica sufletului). *Parrhêsia* (vorbirea francă) este prin urmare utilă în acest *animi negotium*, în acest „management" al sufletului, dacă vreţi. Cum se va manifesta însă această utilitate? Despre acest lucru se vorbeşte la sfîrşitul pasajului. Nu v-am citit totul, dar la sfîrşitul acestui paragraf, Seneca arată care este efectul, efectul util al unei vorbiri deschise, directe, pe faţă, atunci cînd este utilizată aşa cum trebuie. El spune aşa: Ţi se ţin discursuri frumoase. Nu eşti atent

decît la cuvinte, la frumusețea lor, la farmecul pe care-l degajă. Foarte bine, îți plac. Dar „cînd ai să înveți atîtea? Cînd ai să-ți întipărești cele ce-ai învățat, ca să nu le poți uita? Cînd le vei mai putea pune la probă? Căci nu-i de ajuns, ca în alte științe, să le ții minte: trebuie să le încerci în practică"[22]. Prin urmare, utilitatea *parrhêsiei*, în acest *animi negotium*, trebuie să aibă următorul scop final: ceea ce-am auzit nu trebuie să ne mulțumim a-l avea depozitat undeva, într-un ungher al memoriei, amintindu-ne cît de frumos e. Trebuie să ni-l întipărim în minte și-n suflet, dar în așa fel încît atunci cînd ne vom găsi într-o situație care să reclame folosirea lui, să putem acționa așa cum se cere. Doar punîndu-l la probă vom putea măsura eficacitatea, utilitatea cuvîntului auzit, a cuvîntului care ne-a fost transmis prin *parrhêsia*. În sfîrșit, un alt element deja întîlnit în alte texte referitoare la *parrhêsia* este comparația inevitabilă, dar fundamentală, între medicină, pilotarea navei și guvernare, guvernare de sine și guvernare a celorlalți[23]. Comparația aceasta este, după părerea mea, cu adevărat matricială în gîndirea, în teoria despre guvernare caracteristică epocii elenistice și greco-romane. A guverna este, tocmai, o artă stohastică, o artă a conjecturii, la fel ca și medicina, la fel ca și pilotarea unei nave: a cîrmui o navă, a îngriji un bolnav, a-i guverna pe oameni și a te guverna pe tine însuți țin de aceeași tipologie a unei activități în același timp raționale și lipsite de certitudine[24].

Ne aflăm într-un peisaj absolut familiar. Există însă un motiv anume pentru care am adăstat asupra acestui text: în chiar miezul lui, întîlnim o serie de expresii pe care le-am văzut deja mijind, întrucîtva, în alte texte, în cel al lui Philodemus și în cel al lui Galenus; aici însă mi se pare că tema este desfășurată pînă la capăt. [Seneca] spune așa: Esențial pentru *parrhêsia* este că vorbele pe care le folosesc pot fi într-o mică măsură ornate, dacă este nevoie, dar, oricum, rolul lor, funcția lor, care este? Aici aș vrea să vă citez fraza ca atare. Seneca spune așa: Important este mai curînd să arăt (*ostendere*) ceea ce simt (*quid sentiam*) decît să vorbesc (*loqui*)[25]. Dar ce înseamnă „a-ți arăta mai degrabă gîndirea decît a vorbi"? Mi se pare că în această ostensie a gîndirii, care trebuie să fie cît mai puțin dramatică posibil, chiar dacă, ocazional, ea poate recurge la ornamente, există două elemente importante, care și sînt de altfel explicitate în text. În primul rînd, elementul de transmitere pur și simplu a gîndirii: îmi voi fi atins scopul dacă voi fi reușit „să-ți împărtășesc ideile, pe care nu le-aș împodobi, dar nici nu le-aș înjosi (*contentus sensus meos ad te pertulisse, quos nec exornassem nec abiecissem*)". A transmite, pur și simplu, [se spune] *perferre*, ca în expresia „a transmite vești printr-o scrisoare". Este o *paradosis*. Este vorba deci de a transmite pur și simplu gîndirea, cu minimum de ornament tolerabil în combinație

cu această transparență (regăsim tema acelei *oratio simplex* despre care se vorbea în Scrisoarea a XL-a).

Transmitere pur și simplu a gîndirii, dar – și acesta este cel de-al doilea element care caracterizează această ostensie a gîndirii, acest *quid sentiam ostendere* care constituie obiectivul acestei *parrhêsia*, al acestei *libertas* – pe lîngă aceasta, mai trebuie de asemenea manifestat și faptul că gîndurile care sînt transmise sînt tocmai ale celui care le transmite. Este vorba de gîndurile celui care le exprimă, iar ceea ce mai trebuie de asemenea arătat este nu doar că acesta e adevărul, ci și că eu, cel care vorbesc, sînt cel care consideră că aceste gînduri sînt efectiv adevărate, inclusiv pentru mine. Textul o spune cît se poate de explicit, trebuie să-l facem pe celălalt să înțeleagă *„omnia me illa sentire, quae dicerem"*[26], că eu simt (*sentire*) ca fiind efectiv adevărate lucrurile pe care le spun. Și Seneca adaugă *„nec tantum sentire, sed amare"* : și nu numai că le simt, că le consider adevărate, dar că le și iubesc, că sînt atașat de ele și că întreaga mea existență ascultă de ele. Comparația cu sărutul pe care îl dăm propriilor noștri copii este interesantă. Sărutul pe care îl dăm iubitei este un sărut emfatic și retoric, care întotdeauna se împopoțonează, mai mult sau mai puțin. Sărutul pe care îl dăm copiilor noștri e cast, e *simplex* : curat, pur, în sensul că este, dacă vreți, transparent, și prin el nu se exprimă decît tandrețea, dar o tandrețe pe care o simțim în egală măsură și față de copii, și față de iubită. Te faci în felul acesta într-o oarecare măsură prezent, îți manifești astfel prezența : tandrețea mea o fac în felul acesta prezentă, prin acest sărut atît de simplu și de pur. Cred că astfel atingem un element fundamental al noțiunii de *libertas* (*parrhêsia*). Acest element fundamental l-am văzut anunțîndu-și abia simțit prezența atunci cînd Galenus, de pildă, spune : Trebuie să ni-l alegem ca maestru pe acela care a dovedit în propria sa viață că știe să se conducă. Același element fundamental l-am mai întîlnit de asemenea la Philodemus, atunci cînd acesta, vorbind despre *kathêgêtês* sau *kathêgoumenos*, spunea că acesta se formase după exemplul maeștrilor[27]. După părerea mea, elementul nodal al întregii acestei concepții despre *libertas* și *parrhêsia*, și pe care îl aflăm pe deplin dezvoltat în acest pasaj din Seneca, este că, pentru a garanta așa cum se cuvine *parrhêsia* (franchețea) discursului pe care-l rostim, trebuie ca prezența celui ce vorbește să fie efectiv sensibilă în chiar ceea ce el spune[28]. Sau : trebuie ca *parrhêsia*, ca adevărul spuselor sale să fie consfințit de conduita pe care el o respectă și de modul în care își trăiește efectiv viața. Este exact ceea ce spune Seneca în următoarea frază : „Pe scurt, ținta noastră [nu a retoricii noastre, ci a ceea ce vreau eu să spun ; M.F.] trebuie să fie aceasta : să vorbim așa cum gîndim, să gîndim așa cum vorbim, vorbirea să fie în concordanță cu viața noastră. *Ille promissum suum*

implevit, qui, et cum videas illum et cum audias, idem est." [Adică:] numai acela îşi va fi respectat acest soi de pact (*promissum suum*), acest soi de angajament pe care se sprijină operaţiunea de călăuzire spirituală, fiind însăşi temelia şi condiţia acesteia, numai acela face exact ceea ce a promis care este unul şi-acelaşi, indiferent că-i asculţi discursurile sau că îl vezi acţionînd în viaţă. Temeiul *parrhêsiei* îl reprezintă, după credinţa mea, tocmai această *adæquatio* între subiectul care vorbeşte şi care enunţă adevărul, şi subiectul care se ghidează, care se conduce după acest adevăr. Mult mai mult decît necesitatea de a te adapta tactic la celălalt, ceea ce mi se pare a caracteriza *parrhêsia*, *libertas*, este tocmai această adecvare între subiectul care vorbeşte, sau subiectul enunţării, şi subiectul conduitei de sine. Numai această adecvare ne dă dreptul şi posibilitatea de a vorbi în afara formelor impuse şi tradiţionale, de a vorbi independent de resursele pe care ni le oferă retorica, care pot fi însă utilizate, la nevoie, pentru a facilita receptarea a ceea ce spunem.

Parrhêsia (sau *libertas*, vorbirea deschisă) reprezintă prin urmare această formă esenţială – şi cam aşa aş rezuma, în concluzie, ceea ce aveam să vă spun cu privire la *parrhêsia* – pentru discursul directorului de conştiinţă: este o rostire liberă, detaşată de reguli, scutită de procedee retorice, prin aceea că trebuie, pe de o parte, firește, să se adapteze la situaţie, la ocazie, la particularităţile auditorului, dar mai cu seamă şi fundamental, o rostire care, din perspectiva celui care-o enunţă, înseamnă angajament, legătură, încheie un anumit pact între subiectul enunţării şi subiectul conduitei. Subiectul care vorbeşte se angajează. În chiar momentul cînd spune „spun adevărul", el se angajează să facă ceea ce spune, să fie subiectul unei conduite de sine care să se supună punct cu punct adevărului pe care îl formulează. Tocmai de aceea nici nu poate să existe transmitere prin învăţătură a adevărului fără un *exemplum*. Nu poate să existe învăţătură a adevărului fără ca tocmai cel care enunţă adevărul să ofere exemplul acestui adevăr, şi din acelaşi motiv – în mai mare măsură, firește, decît [pentru] acea învăţătură teatrală care e oferită în adunările populare, unde un individ oarecare îndeamnă spre virtute o mulţime oarecare – raportul individual se dovedeşte absolut necesar. Raporturi individuale prin [corespondenţă]. Dar, şi mai bine, raporturi individuale prin conversaţii. Dar şi mai bine decît prin conversaţie: relaţii de viaţă împărtăşite, lanţ lung de exemple vii, transmise parcă din mînă în mînă[29]. Şi nu doar pentru că exemplul face, într-un anumit sens, mai uşoară perceperea adevărului care e enunţat, ci mai ales pentru că, în acest lanţ al exemplelor şi al discursurilor, pactul este neîncetat refăcut. Spun adevărul, îţi spun adevărul. Iar ceea ce autentifică faptul că îţi spun adevărul este că în mod efectiv eu sînt, ca subiect al propriei mele conduite, absolut,

integral și total identic cu subiectul enunțării care sînt atunci cînd îți spun ceea ce-ți spun. Acesta mi se pare a fi miezul noțiunii de *parrhêsia*. Și dacă am insistat atît asupra acestui aspect, și dacă am construit toată această analiză a *parrhêsiei* pentru a o aduce pînă în acest punct este pentru că mi se pare că ne aflăm, aici, oricum am privi lucrurile, în prezența unui element, a unei organizări a lucrurilor absolut remarcabilă, mai cu seamă dacă o comparăm cu ceea ce ne va fi dat să întîlnim ulterior în creștinism[30]. Evident, toate aceste lucruri complexe nu trebuie simplificate: am văzut că, la epicureici de pildă, avem o formulă a *parrhêsiei* destul de diferită de ceea ce întîlnim la Galenus; și ceea ce întîlnim la Seneca este de asemenea diferit. În fine, există o mulțime întreagă de modalități.

Dar dacă vrem să avem o privire oarecum de ansamblu, cred că putem spune așa. Să numim, dacă vreți, „pedagogică" transmiterea unui adevăr care are ca funcție înzestrarea unui subiect oarecare cu aptitudini, cu capacități, cu cunoștințe etc. pe care acesta nu le avea înainte și pe care va trebui să le posede la încheierea acestei relații pedagogice. Dacă vom numi așadar „pedagogică" această relație constînd în dotarea unui subiect oarecare cu o serie de aptitudini dinainte definite, am putea, cred, să numim „psihagogică" transmiterea unui adevăr a cărei funcție nu constă în înzestrarea unui subiect oarecare cu niște aptitudini etc., ci în a modifica însuși modul de a fi al acestui subiect căruia i ne adresăm. Ei bine, părerea mea este că în istoria acestor proceduri psihagogice, între, în mare, filosofia greco-romană și creștinism s-a petrecut un considerabil transfer, o mutație considerabilă. Să spunem așa: în Antichitatea greco-romană, în cadrul raportului psihagogic, ponderea esențială a adevărului, necesitatea de a vorbi adevărat, regulile cărora trebuie să li te supui atunci cînd enunți adevărul, pentru a putea să enunți adevărul și pentru ca adevărul să-și producă efectul – adică modificarea modului de a fi al subiectului –, toate acestea se concentrează, în esență, pe latura profesorului, a maestrului, pe latura directorului de conștiință, pe latura prietenului, de asemenea – în tot cazul, pe latura celui care dă sfaturi. Asupra lui, asupra emițătorului sau a transmițătorului discursului adevărat apasă toate aceste obligații, sarcini și angajamente. În măsura în care partea covîrșitoare a obligațiilor privitoare la adevăr cade în sarcina profesorului, a maestrului, a consilierului, a ghidului, cred că se poate spune că, în Antichitate, relația psihagogică este foarte apropiată sau relativ apropiată de relația pedagogică. Căci în cazul pedagogiei, maestrul deține această calitate tocmai în măsura în care deține adevărul și în care formulează adevărul, în măsura în care îl formulează așa cum se cade și conform regulilor care sînt intrinseci discursului adevărat pe care el îl transmite. Adevărul și obligațiile de adevăr cad în sarcina maestrului. Acest principiu este valabil în toate formele de

pedagogie. Este valabil, firește, în pedagogia antică, dar este valabil și în ceea ce am putea numi psihagogia antică. Și tocmai în acest sens, tocmai de aceea psihagogia antică este atît de apropiată de pedagogie. Ea continuă să fie resimțită ca o *paideia*[31]. În creștinism în schimb, mi se pare că, în urma unei serii întregi de mutații absolut considerabile – printre care, bineînțeles, și aceasta: știm foarte bine că adevărul nu provine de la cel care ne ghidează sufletul, ci este dat într-un cu totul alt mod (Revelație, Scriptură etc.) –, lucrurile vor sta cu totul altfel. În psihagogia de tip creștin se va ajunge ca, deși este adevărat că cel care călăuzește conștiința trebuie să se supună unui anumit număr de reguli, că îi revin un anumit număr de sarcini și de obligații, prețul fundamental, prețul esențial al adevărului și al rostirii adevărate să apese asupra celui al cărui suflet trebuie să fie călăuzit. Și doar cu prețul acestei enunțări de către sine însuși și despre sine însuși a unui discurs adevărat, enunțare de către sine însuși a unui discurs despre sine însuși, va putea sufletul să fie călăuzit. Și începînd din acel moment, mi se pare că psihagogia de tip, să zicem, creștin se va deosebi și va începe să se opună profund psihagogiei de tip filosofic greco-roman. [Psihagogia] greco-romană era încă foarte apropiată de pedagogie. Asculta de aceeași structură generală, conform căreia maestrul este cel care pronunță discursul de adevăr. Creștinismul, în schimb, va desprinde psihagogia de pedagogie, cerîndu-i sufletului care este psihagogizat, sufletului care este călăuzit, să enunțe un adevăr; adevăr pe care doar el poate să îl enunțe, pe care doar el îl deține și care constituie nu singurul, ci unul dintre elementele-cheie ale acestei operațiuni prin care modul său de a fi va fi transformat. Tocmai în asta constă mărturisirea creștină[32]. Să spunem, prin urmare – și cu asta voi încheia –, că în spiritualitatea creștină subiectul supus călăuzirii este cel care trebuie să fie prezent în interiorul discursului adevărat, ca obiect al propriului său discurs adevărat. În discursul celui călăuzit, subiectul enunțării trebuie să fie el însuși referentul enunțului: este însăși definiția mărturisirii. În filosofia greco-romană, dimpotrivă, cel care trebuie să apară el însuși prezent în discursul adevărat este cel care ghidează, călăuza. Și el trebuie să apară prezent nu sub formă de referent al enunțului (el nu trebuie să vorbească despre sine însuși); el apare prezent nu sub forma cuiva care spune: „Iată ce sînt", ci se face prezent printr-o coincidență între subiectul enunțării și subiectul propriilor sale fapte. „Adevărul pe care ți-l spun, îl vezi în mine." Asta e.

Note

1. Întrebare din public.
2. Foucault şi-a ţinut cursul între ianuarie şi aprilie.
3. Jacques Lagrange, istoric al psihiatriei şi filosof al medicinei, a rămas ascultătorul cel mai fidel al cursurilor lui Foucault, pe care le audiase deja în *rue d'Ulm* [École normale supérieure], la începutul anilor 50. Înregistrările lui (ca şi cele ale lui G. Burlet, pentru anii 70) servesc astăzi drept bază pentru transcrieri.
4. Editorii oscilează între două titluri: *Tratat despre pasiunile sufletului şi despre erorile lui* (urmîndu-l pe Marquardt) şi *Despre diagnosticul şi tratamentul pasiunilor sufletului* (urmîndu-l pe Kühn). Despre aceste probleme, *cf.* „nota liminară" la ultima ediţie [franceză] a lui Galenus: *L'Âme et ses passions* [*Sufletul şi pasiunile lui*], Paris, Les Belles Lettres, 1995, de V. Barras, T. Birchler şi A.-F. Morand.
5. *Cf.* acel „sîntem chinuiţi de amorul propriu" (*amore nostri*), din prefaţa la Cartea a IV-a din *Naturales quaestiones*, studiată în prima oră a acestui curs.
6. Foucault tocmai dăduse, într-adevăr, un rezumat al Capitolului II din *Tratatul despre pasiunile sufletului şi despre erorile lui* (*Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, trad. R. Van der Elst, ed. cit., pp. 71-72).
7. Foucault începe aici să evoce Capitolul III (*id.*, pp. 72-76).
8. *Cf.* cursul din 19 martie 1980 de la Collège de France (avînd ca referinţă textele *Despre aşezămintele mînăstireşti* şi *Convorbirile duhovniceşti* ale lui Cassianus) şi, într-un alt cadru teoretic, dar sprijinindu-se pe aceleaşi texte, cursul din 22 februarie 1978 de la Collège de France, despre păstoritul creştin (tehnică de individualizare ireductibilă la principiile de guvernamentalitate ale cetăţii greceşti).
9. Începutul Capitolului III din *Traité des passions de l'âme...*, ed. cit., p. 71.
10. *Isaia*, 64, versetul 6 conform Vulgatei (5 conform Bibliei ebraice). Temă reluată în strofa a doua a lui „Rorate, caeli, desuper...", cîntat în perioada dinaintea Crăciunului.
11. *Cf.* descrierea direcţiei spirituală creştine (în opoziţie cu cea elenistică), în cursul din 19 martie 1980 de la Collège de France.
12. „[Preferaţi-i] pe bătrînii care au trăit cel mai drept" (*Traité des passions de l'âme...*, chap. III, p. 7).
13. *Cf.*, pentru o prezentare generală a acestui curent de predicare populară, capitolul „La prédication populaire" [*Predicarea populară*], în J.-M. André, *La Philosophie à Rome*, *op. cit.* Se cuvine remarcat faptul că unul dintre cei mai vechi reprezentanţi ai acestui curent, Sextius tatăl, fusese profesorul lui Sotion, care i-a predat primele lecţii de filosofie tînărului Seneca. Dar mai cu seamă se cuvin citate, pentru literatura greacă de astă dată, numele lui Musonius Rufus şi cel al lui Dion Chrysostomul.
14. „Oratoria asta populară n-are nimic adevărat; vrea să mişte gloata de rînd şi să tîrască în torentul ei pe auditorul nepriceput" (Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea a IV-a, Scrisoarea a XL-a, 4, ed. cit., p. 98).
15. „Mai adaug că vorbirea care se pune în slujba adevărului trebuie să fie aşezată şi simplă (*adice nunc, quod quae veritati operam dat oratio, et composita esse debet et simplex*)" (*ibid.*).

16. „Ce să mai spun că vorbirea care se foloseşte la tămăduirea sufletelor trebuie să ne pătrundă adînc (*descendere in nos debet*)?" (*ibid.*).
17. În legătură cu teoria semințelor logice, *cf.* Cicero: „Nu încape îndoială că noi venim, atunci cînd ne naştem, cu germenii virtuţilor (*semina innata virtutum*)" (*Tusculanes*, t. II, III, I, 2, trad. J. Humbert, ed. cit., p. 3), şi Seneca: „Este uşor să aprinzi în ascultător dorința de bine, căci natura a pus în toţi oamenii bazele şi sămînța virtuţilor (*semenque virtutum*)" (*Scrisori către Lucilius*, Cartea a XVII-a, Scrisoarea a CVIII-a, 8, p. 416). Această temă face obiectul unei notaţii la Diogenes Laertios, în prezentarea sa generală cu privire la stoicism (*Despre viețile şi doctrinele filosofilor*, Cartea a VII-a, 157, trad. C. Balmuş, ed. cit., p. 251).
18. „Foarte mult foloseşte o convorbire, căci ea se strecoară pe nesimţite în suflet. [...] nimeni nu-ţi dă un sfat în gura mare. [...] Dar atunci [...] să întrebuinţăm aceste cuvinte mai simple. Ele pătrund mai uşor şi se întipăresc mai bine. Nu-i nevoie de multe, ci de cele potrivite. Să le împrăştiem aşa cum arunci sămînța, care, oricît de mică, atunci cînd cade pe un loc bun, prinde puteri..." (*Scrisori către Lucilius*, Cartea a IV-a, Scrisoarea a XXXVIII-a, 1-2, p. 95).
19. „...nu trebuie să vorbeşti decît cui vrea să te-asculte. De aceea este îndoială dacă Diogenes şi, la fel, ceilalţi cinici făceau bine, luîndu-şi libertăţi cu toată lumea şi dînd lecţii oricui le ieşea în cale. Ce-ai zice dacă cineva ar lua la ceartă nişte surzi sau muţi din naştere, sau din cine ştie ce boală?" (*id.*, Scrisoarea a XXIX-a, 1, p. 76).
20. *Scrisori către Lucilius*, Cartea a IX-a, Scrisoarea a LXXV-a, 1-7 (pp. 214-215).
21. *Cf.*, de exemplu: „Totuşi mai folositor decît slova scrisă ţi-ar fi cuvîntul viu şi contactul personal" (*Scrisori către Lucilius*, Cartea I, Scrisoarea a VI-a, 5, p. 12).
22. *Scrisori către Lucilius*, Cartea a IX-a, Scrisoarea a LXXV-a, 7 (p. 215).
23. *Cf.* cursul din 17 februarie, prima oră.
24. *Cf.* analizele din prima oră a cursului de faţă. Despre pilotarea navei, medicină şi guvernare ca ţinînd de o inteligenţă stohastică, *cf.* J.-P. Vernant & M. Détienne, *Vicleşugurile inteligenței*. Metis *la greci*, *op. cit.*, în special pp. 242-290, despre Athena maritină, şi 358-365.
25. *Scrisori către Lucilius*, Cartea a IX-a, Scrisoarea a LXXV-a, 2 (p. 214).
26. *Id.*, Scrisoarea a LXXV-a, 3 (p. 215).
27. *Cf.* prezentul curs, prima oră.
28. În cursul din 12 ianuarie 1983 (consacrat studierii *parrhêsiei* în Grecia clasică – discursurile lui Pericle, *Ion* de Euripide, dialogurile lui Platon etc.), Foucault se va mai opri asupra acestei angajări a subiectului în propriul său discurs pentru a defini *parrhêsia*, dar atrăgînd de data aceasta atenţia asupra unei idei suplimentare, aceea a riscului la care se expune subiectul, pe care libertatea de vorbire îl poate costa libertatea sau viaţa.
29. Aluzie la amintirea lui Epicur, transmisă mai departe de acei discipoli care au avut un contact viu cu maestrul şi care se bucură, ca urmare a acestui fapt, de un prestigiu fără egal, dezvoltată în cursul primei ore.
30. Analiza *parrhêsiei* în creştinism va cunoaşte un început de elaborare în ultimul curs pe care Foucault îl va ţine la Collège de France, în 1984.

El evocă acolo folosirea *parrhêsiei* la Filon din Alexandria (*parrhêsia* ca modalitate deplină şi pozitivă a raportului cu Dumnezeu) şi în literatura neotestamentară (*parrhêsia* ca asigurare a creştinului, care face posibilă rugăciunea).

31. Despre această noţiune (pornind de la un pasaj din Epicur), *cf.* cursul din 10 februarie, ora a doua.
32. Foucault reface istoria mărturisirii în 1980 (*cf.* rezumatul acestui curs în *Dits et Écrits*, *op. cit.*, IV, n° 289, pp. 125-129). Merită reţinut faptul că teza lui Foucault consta atunci în a demonstra că asocierea iertării păcatelor cu verbalizarea unui adevăr despre sine însuşi nu aparţine formelor originare ale creştinismului, ci capătă sens abia în interiorul unui dispozitiv de aservire instaurat de instituţia monastică în jurul secolelor V-VI (*cf.*, în cursul din 26 martie 1980, amplele analize asupra textului *Despre aşezămintele mînăstireşti* al lui Cassianus).

Cursul din 17 martie 1982

Prima oră

Observaţii suplimentare cu privire la semnificaţia regulilor tăcerii în pitagorism. – Definiţia „asceticii". – Bilanţ cu privire la etnologia istorică a asceticii greceşti. – Revenire la Alcibiade*: replierea asceticii pe cunoaşterea de sine ca oglindă a divinului. – Ascetica secolelor I-II: o dublă desprindere (de principiul cunoaşterii de sine şi de principiul recunoaşterii în divin). – Explicaţia carierei creştine a asceticii elenistice şi romane: respingerea Gnozei. – Viaţa ca operă. – Tehnicile de existenţă, expunere a două registre: exersarea prin gîndire; antrenamentul în situaţie reală. – Exerciţiile de abstinenţă: corp atletic la Platon şi corp răbdător la Musonius Rufus. – Practica încercărilor şi caracteristicile ei.*

Aş dori, ca un apendice la cursul de data trecută, să vă citesc astăzi un text de care ar fi trebuit de fapt să am cunoştinţă, dar peste care am dat abia săptămîna trecută, referitor la problema ascultării, a auzului (raporturile dintre auz şi tăcere) în cadrul şcolilor pitagoreice. Textul acesta mi-a dat satisfacţie din mai multe motive. În primul rînd, firește, pentru că îmi confirmă ceea ce vă spuneam despre semnificaţia ce se cuvine atribuită celebrului consemn pitagoreic al tăcerii, care este o tăcere pedagogică, o tăcere în raport cu vorbirea maestrului, o tăcere care trebuie respectată în interiorul şcolii şi care se opune vorbirii permise numai elevilor celor mai avansaţi. Dar mai există o serie întreagă de alte elemente care mi se par interesante în acest text. Este vorba de un fragment din Aulus Gellius, din Cartea I a *Nopţilor atice*. Iată textul: „Iată care era, după cum ni s-a transmis, ordinea şi procedura lui Pythagora, şi după el a şcolii şi a urmaşilor săi, în primirea şi instruirea discipolilor. Chiar de la început, tinerii care veneau să înveţe erau examinaţi după fizionomie [„fiziognomie" în trad. fr. a lui R. Marache, Les Belles Lettres, 1967, folosită de Foucault; B.G.]. Acest cuvînt vrea să spună că erau cercetate firea şi caracterul oamenilor, încercîndu-se să se stabilească însuşirile intelectuale după expresia şi trăsăturile feţei, ca şi după ţinuta şi înfăţişarea corpului în întregime. Cel ce era

cercetat de el şi găsit apt [în funcţie, aşadar, de trăsăturile sale fiziognomonice pozitive; M.F.], era primit îndată la învăţătură şi i se prescria un anumit timp de tăcere. Nu se fixa la toţi acelaşi număr de zile, ci fiecare îşi avea timpul stabilit după capacitatea sa pre supusă [aşadar: tăcere modulată în funcţie de ceea ce se putuse recunoaşte, repera, bănui după fizionomia elevului; M.F.]. Cel ce tăcea [acest lucru ne readuce la ceea ce vă spuneam referitor la funcţia tăcerii în raport cu ascultarea: tăcere pedagogică; M.F.] asculta cele ce spuneau alţii şi n-avea voie să întrebe [observaţi că tocmai despre asta e vorba; M.F.] dacă nu le înţelegea suficient, şi nici să comenteze ceea ce auzise". Iată ceva ce nu ştiam, dar care nu face decît să confirme ideea că tăcerea reprezintă în esenţă un exerciţiu de memorie: elevul nu numai că nu are dreptul să vorbească, să pună întrebări, să-l întrerupă pe maestru, să joace acel joc al întrebărilor şi răspunsurilor care este totuşi atît de important în întreaga pedagogie antică – nu are dreptul să joace acest joc, nu este calificat să ia cuvîntul –, dar nu are nici măcar dreptul de a-şi lua notiţe, ceea ce înseamnă că trebuie să înregistreze totul sub formă de memorie; acest exerciţiu de pură memorie care este implicat aici reprezintă, dacă vreţi, aspectul pozitiv al interdicţiei de a vorbi. „Timpul de tăcere nu dura la nimeni [deci nici măcar în cazul celor care prezentau trăsături fiziognomonice deosebite; M.F.] mai puţin de doi ani. Cei ce se găseau pe acest parcurs de tăcere şi ascultare se numeau auditori (*akoustikoi*). După ce învăţaseră lucrurile cele mai grele – tăcerea şi ascultarea [vă aduceţi aminte de ceea ce vă spuneam data trecută referitor la tăcere şi ascultare ca soclu prim al tuturor exerciţiilor de învăţare, al tuturor exerciţiilor spirituale, ca moment prim al formării: a tăcea şi a asculta pentru ca în memoria pură să se întipărească ceea ce se spune, cuvîntul adevărat enunţat de maestru; M.F.] – şi începeau să devină eruditi în acest fel de tăcere, care se numea *ekhemuthia* [adică: a păstra tăcerea; păstrarea tăcerii; M.F.], abia atunci aveau voie să vorbească, să întrebe, să scrie ce auziseră şi să-şi spună părerile lor [în acel moment, dreptul la cuvînt şi dreptul de a lua notiţe apar simultan, la capătul stagiului necesar şi prim al tăcerii; M.F.]. În această fază [aceea în care elevii aveau dreptul de a vorbi şi de a scrie; M.F.] ei se numeau matematicieni (*mathêmatikoi*), desigur de la disciplinele pe care începuseră să le înveţe şi să le mediteze. Căci grecii vechi înţelegeau prim matematici [*mathêmata*] geometria, gnomonica, muzica şi celelalte discipline superioare"[1]. Şi textul continuă aşa: „Acestea spunea prietenul meu Taurus [un filosof anterior lui Aulus Gelllius, de inspiraţie pitagoreică, dacă nu mă înşel; M.F.[2]] despre Pythagora": Acum, din păcate, nu se mai întîmplă aşa. Iar progresia care merge de la tăcere şi ascultare pînă la participarea la cuvînt şi la învăţarea

„matematicilor", ordinea aceasta desăvîrşită nu mai e respectată. Şi iată cum descrie Taurus şcolile de filosofie din epoca sa: „'Acum însă – adăuga el – cei ce se duc la filosofi fără nici o pregătire, ca şi cum ar intra în altar cu picioarele nespălate, nu e destul că sînt total ignoranţi în domeniul literaturii, artelor şi al geometriei, ci dau şi directive după care să înveţe filosofie. Unul spune: 'Învaţă-mă mai întîi aceasta'. Altul: 'Aceasta vreau să învăţ, şi aceasta nu'. Acesta doreşte să înceapă cu *Banchetul* lui Platon, pentru că-i place beţia lui Alcibiade, celălalt cu *Phaidros*, pentru discursul lui Lysias. Sînt unii care, pe Iupiter, vor să citească din Platon nu pentru a-şi îmbunătăţi viaţa, ci pentru a-şi împodobi limba şi vorbirea, nu ca să fie mai modeşti [nu pentru a se autoguverna, prin urmare, mai strict, *nec ut modestior fiat*: nu pentru a se comporta mai potrivit; M.F.], ci mai de spirit». Acestea obişnuia Taurus să spună despre noii sîrguitori în ale filosofiei, comparîndu-i cu vechii pitagorei"[3]. Asta ar fi trebuit să vă citesc aşadar data trecută, cu privire la această problemă a tăcerii pitagoreicilor. Şi observaţi deci că ea constituie, într-adevăr, după părerea mea, la elevii cei buni – adică la cei care îşi spală picioarele şi care nu cer să înceapă cu *Banchetul* – soclul prim al învăţării. Voi încerca, prin urmare, să studiez ceva mai amănunţit, pornind de la regulile de tăcere şi de la principiile *parrhêsiei*, ale vorbii deschise, regulile de formulare, de transmitere şi de însuşire ale discursului adevărat. Aceste discursuri adevărate, ştiţi foarte bine că trebuie să constituie echipamentul necesar sufletului, aşa-numita *paraskeuê* ce le permite indivizilor să înfrunte sau să fie, în orice caz, gata de a înfrunta toate evenimentele vieţii, pe măsură ce acestea survin. Acesta este prin urmare cel dintîi soclu al ascezei.

Acum aş dori să trec la un cu totul alt strat al ascezei, a cărui axă principală nu vor mai fi ascultarea şi receptarea discursului adevărat. Axa principală a acestui nou strat, a acestui nou domeniu al ascezei, va fi, tocmai, amorsarea acestor discursuri adevărate, activarea lor nu însă doar în memorie sau în gîndirea care şi le reapropriază întorcîndu-se în mod regulat la ele, ci o activare în însăşi activitatea subiectului, altfel spus: cum să devenim nişte subiecţi activi ai unor discursuri adevărate. Această fază diferită, acest stadiu diferit al ascezei, are menirea de a transforma discursul adevărat, adevărul, în *ethôs*. Asta constituie ceea ce se numeşte curent *askêsis*, în înţeles strict. Pentru a desemna acest strat diferit, acest nivel diferit al ascezei (al exerciţiului), voi folosi – nu însă fără unele scrupule, deoarece nu mă dau în vînt după soiul ăsta de jocuri de cuvinte, dar, mă rog, e ceva mai comod – termenul „ascetică". Aş vrea să evit, pe de o parte, utilizarea cuvîntului „ascetism", care, aşa cum ştiţi, are nişte conotaţii aparte, trimiţînd la o atitudine de renunţare, de macerare etc. – şi tocmai despre aşa ceva, despre un ascetism nu este

„matematicilor", ordinea aceasta desăvîrşită nu mai e respectată. Şi iată cum descrie Taurus şcolile de filosofie din epoca sa: „Acum însă – adăuga el – cei ce se duc la filosofi fără nici o pregătire, ca şi cum ar intra în altar cu picioarele nespălate, nu e destul că sînt total ignoranţi în domeniul literaturii, artelor şi al geometriei, ci dau şi directive după care să înveţe filosofie. Unul spune: 'Învaţă-mă mai întîi aceasta'. Altul: 'Aceasta vreau să învăţ, şi aceasta nu'. Acesta doreşte să înceapă cu *Banchetul* lui Platon, pentru că-i place beţia lui Alcibiade, celălalt cu *Phaidros*, pentru discursul lui Lysias. Sînt unii care, pe Iupiter, vor să citească din Platon nu pentru a-şi înfrumuseţa viaţa, ci pentru a-şi împodobi limba şi vorbirea, nu ca să fie mai modeşti [nu pentru a se autoguvema, prin urmare, mai strict, *nec ut modestior fiat*: nu pentru a se comporta mai potrivit; M.F.], ci mai de spirit». Acestea obişnuia Taurus să spună despre noii sîrguitori în ale filosofiei, comparîndu-i cu vechii pitagorei"[3]. Asta ar fi trebuit să vă citesc aşadar data trecută, cu privire la această problemă a tăcerii pitagoreicilor. Şi observaţi deci că ea constituie, într-adevăr, după părerea mea, la elevii cei buni – adică la cei care îşi spală picioarele şi care nu cer să înceapă cu *Banchetul* – soclul prim al învăţării. Voi încerca, prin urmare, să studiez ceva mai amănunţit, pornind de la regulile de tăcere şi de la principiile *parrhêsiei*, ale vorbii deschise, regulile de formulare, de transmitere şi de însuşire ale discursului adevărat. Aceste discursuri adevărate, ştiţi foarte bine că trebuie să constituie echipamentul necesar sufletului, aşa-numita *paraskeuê* ce le permite indivizilor să înfrunte sau să fie, în orice caz, gata de a înfrunta toate evenimentele vieţii, pe măsură ce acestea survin. Acesta este prin urmare cel dintîi soclu al ascezei.

Acum aş dori să trec la un cu totul alt strat al ascezei, a cărui axă principală nu vor mai fi ascultarea şi receptarea discursului adevărat. Axa principală a acestui nou strat, a acestui nou domeniu al ascezei, va fi, tocmai, amorsarea acestor discursuri adevărate, activarea lor nu însă doar în memorie sau în gîndirea care şi le reapropriază întorcîndu-se în mod regulat la ele, ci o activare în însăşi activitatea subiectului, altfel spus: cum să devenim nişte subiecţi activi ai unor discursuri adevărate. Această fază diferită, acest stadiu diferit al ascezei, are menirea de a transforma discursul adevărat, adevărul, în *ethôs*. Asta constituie ceea ce se numeşte curent *askêsis*, în înţeles strict. Pentru a desemna acest strat diferit, acest nivel diferit al ascezei (al exerciţiului), voi folosi – nu însă fără unele scrupule, deoarece nu mă dau în vînt după soiul ăsta de jocuri de cuvinte, dar, mă rog, e ceva mai comod – termenul „ascetică". Aş vrea să evit, pe de o parte, utilizarea cuvîntului „ascetism", care, aşa cum ştiţi, are nişte conotaţii aparte, trimiţînd la o atitudine de renunţare, de macerare etc. – şi tocmai despre aşa ceva, despre un ascetism nu este

aici vorba. Aş vrea să mai evit totodată, pe cît posibil, cuvîntul „asceză", care se referă fie la un exerciţiu sau altul anume, fie la angajarea individului într-o serie de exerciţii – de la care va aştepta ce? Ei bine, fie iertarea, fie purificarea, fie salvarea, fie altă experienţă spirituală etc. Şi atunci, dacă pentru desemnarea acestui ansamblu de exerciţii nu pot să folosesc nici termenul „ascetism", nici pe cel de „asceză", îl voi numi, dacă nu vă este cu supărare, „ascetică". Ascetica este ansamblul mai mult sau mai puţin coordonat al exerciţiilor care sînt disponibile, recomandate, obligatorii chiar şi, în tot cazul, utilizabile de către indivizi în cadrul unui sistem moral, filosofic şi religios, pentru atingerea unui obiectiv spiritual definit. Înţeleg prin „obiectiv spiritual" o anumită mutaţie, o anumită transfigurare a indivizilor înşişi în calitatea lor de subiecţi, în calitatea lor de subiecţi ai acţiunii şi în calitatea lor de subiecţi ai unor cunoştinţe adevărate. Ascetica, adică ansamblul exerciţiilor date, trebuie să permită tocmai atingerea acestui obiectiv al transmutaţiei spirituale.

Care sunt, prin urmare, aceste exerciţii? În ce anume constă această ascetică ce este înfăţişată, definită de filosofii din perioada Primului Imperiu, în general vorbind: în cadrul acestei practici, al acestei culturi a sinelui pe care mă străduiesc s-o definesc, s-o descriu în epoca respectivă? Într-un anumit sens, problema acestei ascetici, a întregului acest sistem de asceze-exerciţii, este mai presus de orice o chestiune tehnică. Putem, în tot cazul, s-o analizăm ca pe o chestiune tehnică. Altfel spus, problema care s-ar pune ar fi, în acel moment, aceea de a defini care sînt diferitele exerciţii ce sînt prescrise sau recomandate, în ce constau ele şi prin ce anume se diferenţiază unele de altele şi de ce reguli interne trebuie să asculte fiecare în parte. Am putea face prin urmare tabelul a ceva privind: abstinenţele; meditaţia, meditaţia asupra morţii, meditaţia asupra relelor viitoare; examenul de conştiinţă etc. (obţinînd astfel un întreg tablou de ansamblu). Voi încerca să relev tocmai această latură tehnică, în orice caz cadrul unei anumite tehnicităţi a acestor exerciţii ascetice, a acestei ascetici.

Am mai putea totodată, şi cred că ar fi un lucru interesant, să încercăm o examinare ceva mai sistematică a tuturor acestor lucruri şi să realizăm, dacă vreţi, pentru a folosi şi aici un termen puţin cam solemn pe care l-aş pune între ghilimele, un fel de „etnologie a asceticii": să comparăm între ele diferitele exerciţii, să le urmărim evoluţia şi răspîndirea. Există, de pildă, o problemă, după părerea mea extrem de interesantă, care a fost ridicată de Dodds şi reluată apoi de Vernant şi de Joly, şi care a suscitat o discuţie sau care, în orice caz, i-a trezit scepticismul lui Hadot: problema continuităţii între exerciţiile de origine, din cît se pare, şamanică, ce şi-au făcut apariţia în Grecia aproximativ în secolele VII-VI, şi, pe de altă parte,

exercițiile spirituale pe care le vedem dezvoltîndu-se în cadrul filosofiei grecești propriu-zise[4]. Ipoteza lui Dodds, reluată așadar de Vernant și de Joly, este că atunci cînd grecii au intrat, în secolul al VII-lea, în contact cu civilizațiile nord-est europene (grație navigației pe Marea Neagră), s-au pomenit în fața unui anumit număr de practici șamanice și de tehnici ale sinelui proprii acelei forme de cultură, printre care se găseau lucruri cum ar fi: regimurile de abstinență-performanță (pînă unde se poate îndura foamea, frigul etc.?); sistemul abstinențelor – probe de încercare (întreceri pentru a vedea cine va merge mai departe în acest gen de exerciții); tehnicile de concentrare a gîndirii și a respirației (a-ți ține respirația, a respira cît mai puțin posibil pentru a încerca să te concentrezi și, în felul acesta, să te risipești cît mai puțin posibil în lumea exterioară); meditația asupra morții, sub forma unui fel de exercițiu prin care sufletul ar fi desprins de corp, anticipînd oarecum moartea – toate exercițiile de acest tip, grecii le-ar fi cunoscut așadar prin intermediul și sub influența culturilor șamanice. Urma acelorași exerciții, conform tot lui Dodds, Vernant și Joly, ar putea fi reperată în primele dialoguri socratice, acolo unde-l vedem pe Socrate trezind admirația contemporanilor și a apropiaților săi: cu ocazia bătăliei de la Matineea, de pildă, atunci cînd el rămîne absolut singur în noapte și frig, nemișcat, și efectiv nesimțind nimic din ce-l înconjoară[5]. S-ar părea așadar că tocmai aceste forme ale practicii de sine, ale tehnicii de sine ar fi atestate de anumite laturi ale personajului lui Socrate. Și că tocmai aceste exerciții ar fi prin urmare transpuse și transfigurate în cadrul practicilor spirituale, unde regăsim, într-adevăr, aceleași reguli de abstinență, ca și practici relativ analoge de concentrare în sine însuși, de examinare de sine, de repliere a gîndirii pe ea însăși etc. Și atunci trebuie să admitem existența unei continuități sau nu? Trebuie să considerăm că vor fi existat cu adevărat un transfer, o implantare și totodată o decantare a acestor practici esențialmente magice și somatice, devenite practici filosofice și spirituale? Sau nu va fi fiind de fapt vorba decît de două ansambluri de practici diferite ce nu pot fi apropiate? Hadot s-ar plasa mai curînd, după părerea mea, de partea discontinuității, în vreme ce Dodds și Vernant ar susține, dimpotrivă, teza continuității. Dar să lăsăm această controversă, nu este cîtuși de puțin problema mea.

Voi încerca să urmăresc, pe cît posibil, cadrul tehnic care ne e sugerat de însuși tabloul acestor exerciții, dar problema pe care aș dori să o pun, miza analizei pe care aș vrea să v-o prezint este una în același timp istorică și filosofică. Să ne întoarcem pentru o clipă la textul care ne-a servit, vă aduceți aminte, drept punct de pornire: *Alcibiade*, acel dialog al lui Platon asupra datei de redactare a căruia există, de altfel, atîtea incertitudini. Vă aduceți aminte că în acest

dialog, lucrul de care era vorba, căruia îi era consacrat întregul dialog – sau măcar întreaga sa a doua parte – era problema aşa-numitei *epimeleia heautou* (preocuparea de sine). Socrate îl convinsese pe Alcibiade că, dacă într-adevăr voia să-şi onoreze ambiţia politică ce-l măcina – şi anume, să-şi guverneze concetăţenii şi să rivalizeze cu spartanii şi cu regele Persiei –, trebuia să fie un moment, mai întîi, atent la el însuşi, să se ocupe de el însuşi, să se îngrijească de sine. Şi atunci, întreaga a doua parte a dialogului *Alcibiade* era aşadar consacrată întrebării: ce înseamnă a te ocupa de tine însuţi? Ce este, în primul rînd, acest „sine însuşi" de care avem a ne ocupa? Răspuns: sufletul. Şi în ce anume se cuvine să constea această preocupare ce se adresează sufletului? Ei bine, această preocupare adresată sufletului era descrisă în *Alcibiade* ca fiind esenţialmente cunoaşterea sufletului de către sufletul însuşi, cunoaşterea de sine. Sufletul, privindu-se pe sine în elementul care constituie partea sa esenţială, şi anume *noûs*-ul[6], trebuia să se recunoască pe sine, adică să-şi recunoască în acelaşi timp natura divină şi divinitatea gîndirii. Tocmai în acest sens se poate spune că dialogul *Alcibiade* demonstrează sau mai curînd efectuează în desfăşurarea sa ceea ce am putea numi „acoperirea" propriu-zis platonică, acoperirea lui *epimeleia heautou* de către *gnôthi seauton* (a preocupării de sine de către cunoaşterea de sine). Căci tocmai cunoaşterea de sine, tocmai imperativul „cunoaşte-te pe tine însuţi" vine acum să acopere în totalitate şi să ocupe întregul loc pe care îl defrişase iniţial imperativul „preocupă-te de tine însuţi". „Preocupă-te de tine însuţi" va ajunge să însemne, pînă la urmă, „cunoaşte-te pe tine însuţi". Cunoaşte-te, află natura propriului tău suflet, fă în aşa fel ca sufletul tău să se contemple pe sine în acel *noûs* şi să-şi recunoască divinitatea esenţială. Iată ce întîlneam în *Alcibiade*.

Or, dacă trecem la analizarea acestor exerciţii, a acestei ascetici pe care aş vrea s-o supun acum un moment analizei – a acestei ascetici aşa cum a fost ea dezvoltată în primul rînd la stoici, la stoico-cinicii din perioada Primului Imperiu –, ceea ce apare, cred eu, cît se poate de clar este faptul că această ascetică stoico-cinică, spre deosebire de ceea ce puteam întîlni în *Alcibiade*, de ceea ce putem întîlni în platonismul clasic, şi spre deosebire mai ales de ceea ce putem afla în îndelungata continuitate a neoplatonismului, nu este organizată în jurul principiului cunoaşterii de sine. Ea nu este organizată în jurul principiului recunoaşterii de sine ca element divin. Spunînd asta, nu vreau, desigur, să susţin că, în platonism sau în neoplatonism, resorbirea preocupării de sine în cunoaşterea de sine ar exclude absolut orice exerciţiu şi orice ascetică. Din contra chiar, platonicii şi neoplatonicii vor insista mult în această direcţie. În chiar textele lui Platon, de altfel, în platonismul, dacă vreţi, clasic,

philosophia concepută ca *askêsis* reprezintă un principiu fundamental. Numai că de un alt tip de exerciţii este vorba. După cum nu vreau să spun nici că, în exerciţiile, în ascetica stoico-cinică, n-ar fi deloc vorba de cunoaştere de sine, că această cunoaştere de sine ar fi exclusă. E vorba însă de un cu totul alt tip de cunoaştere. Vreau să spun că ceea ce caracterizează, în forma ei istorică precisă, ascetica stoicilor şi a cinicilor din epoca elenistică şi din epoca romană, atunci cînd o comparăm cu ceea ce se spunea şi era formulat în *Alcibiade*, este o dublă desprindere. [În primul rînd:] desprinderea întregului acest corpus al asceticii (totalitatea exerciţiilor) de imperativul cunoaşterii de sine; ivirea, dacă vreţi, a unui decalaj prin care cunoaşterea de sine va apărea ca avînd, firește, un anumit rol, ca fiind indispensabilă, ca neputînd fi eliminată, începînd însă a mai constitui axa centrală a noii *askêsis*; decalare aşadar a ansamblului de *askêseis* faţă de axa cunoaşterii de sine. Şi, în al doilea rînd, decalarea, detaşarea cunoaşterii de sine aşa cum poate fi ea obţinută – şi aşa cum trebuie ea practicată, de altfel, prin aceste exerciţii – de recunoaşterea de sine ca element divin. Şi aici vom găsi acest element. Nu este eliminat cu totul şi nu trebuie deloc neglijat. Şi ştiţi foarte bine în ce măsură acest principiu al lui *homoiôsis tô theô*, al asimilării cu Divinitatea, în ce măsură acest imperativ de a ne recunoaşte pe noi înşine ca participînd la raţiunea divină şi chiar ca un element substanţial al raţiunii divine ce organizează lumea în întregul ei, este prezent la stoici. Cred însă că această recunoaştere de sine însuşi ca element divin nu mai ocupă acum locul central pe care îl ocupa în cadrul platonismului şi al neoplatonismului[7]. Desprindere, prin urmare, a întregului ansamblu de exerciţii de principiul cunoaşterii de sine, şi desprindere, totodată, a cunoaşterii de sine de axa, centrală la platonici, a recunoaşterii de sine ca element divin. Cred, ei bine, că tocmai această dublă desprindere s-a aflat la rădăcina carierei istorice a acestor exerciţii, şi chiar, paradoxal, a carierei lor istorice în cadrul creştinismului însuşi.

Ceea ce aş dori să vă spun acum este că, dacă aceste exerciţii au avut – şi nu doar în epoca imperială, ci multă vreme după aceea, pînă în creştinism – această importanţă istorică ce va face să le putem regăsi pînă în spiritualitatea secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea, dacă ele au fost încorporate în mod efectiv în creştinism, unde s-au bucurat de o viaţă şi de o supravieţuire atît de îndelungate, este tocmai în măsura în care ele erau non-platonice, adică exact în măsura în care exista acest decalaj al asceticii faţă de cunoaşterea de sine, şi al cunoaşterii de sine faţă de recunoaşterea de sine ca element divin. Şi asta – faptul că această supravieţuire a fost asigurată din cauza acestui non-platonism – dintr-un motiv cît se poate de simplu: faptul că, aşa cum ştiţi, marele motor, marele principiu –

era să spun: principiul strategic – al dezvoltării spiritualității creștine în cadrul instituțiilor monastice, de la sfîrșitul secolului al III-lea și pe tot parcursul secolelor IV-V –, era tocmai să se ajungă la edificarea unei spiritualități creștine care să se elibereze de Gnoză[8]. Altfel spus, spiritualitatea creștină, așa cum s-a dezvoltat ea în mediul monastic, avea o latură polemică. Ea avea o linie strategică de separație față de Gnoză, o Gnoză care, ea, era fundamental neoplatonică[9], în măsura în care miza întregii spiritualități gnostice, a întregii practici gnostice, a tuturor exercițiilor caracteristice modului gnostic de viață consta tocmai în centrarea a tot ce putea însemna asceză în jurul cunoașterii (al „gnozei") și în centrarea întregii cunoașteri în jurul actului prin care sufletul se recunoște pe el însuși, recunoscîndu-se ca element divin. Acesta era miezul Gnozei, inima oarecum neoplatonică a Gnozei. În măsura în care spiritualitatea creștină, adică cea pe care o vedem dezvoltîndu-se în Orient cu începere din secolul al IV-lea, era fundamental antignostică, reprezenta un efort de desprindere față de Gnoză, era absolut normal ca instituțiile monahale – și, în general, practicile spirituale ale Orientului creștin – să fi recurs la acest echipament ascetic, la această ascetică despre care vorbeam adineauri, care era la origine de natură stoică și cinică și care se demarca de neoplatonism prin cele două trăsături ale ei pe care vi le-am amintit. În primul rînd: să nu fie centrată pe practica cunoașterii; și să nu axeze problema cunoașterii pe principiul „a te recunoaște pe tine însuți ca element divin". Să spunem că această ascetică stoico-cinică nu avea – pînă la un anumit punct, privind lucrurile de foarte departe și de foarte sus – nici cea mai mică vocație de a fi în mod special creștină. Ea n-ar fi trebuit să fie creștină dacă n-ar fi fost tocmai acea problemă care se pusese în interiorul creștinismului, atunci cînd acesta trebuise să se desprindă de tentația gnostică. Această ascetică filosofică, sau de sorginte filosofică, reprezenta într-o oarecare măsură pentru creștinism garanția tehnică împotriva unei căderi în spiritualitatea gnostică. Ea inițiia o seamă de exerciții care, în cea mai mare parte a lor, nu erau deloc de ordinul cunoașterii. Și întreaga importanță a acestor exerciții, a celor de abstinență, de pildă, sau a celor de punere la încercare etc., asupra cărora vom reveni, [se datora tocmai absenței unor raporturi directe] cu cunoașterea, și mai ales cu cunoașterea de sine. Deosebită importanță, așadar, a tot acestui corpus de abstinențe. Și apoi, în al doilea rînd: exerciții de cunoaștere, desigur, dar niște exerciții de cunoaștere al căror sens prim și țel ultim nu îl reprezenta recunoașterea de sine însuși ca element divin, ele fiind, dimpotrivă, niște exerciții, de cunoaștere și de cunoaștere de sine, dar a căror funcție și al căror scop erau tocmai de a se referi la sinele însuși. Nu însă în cadrul unei mari mișcări de recunoaștere a divinului,

ci într-o perpetuă neliniște a suspiciunii. Înlăuntrul sinelui meu și în mine, nu elementul divin este cel pe care trebuie să-l recunosc în primul rînd. Eu trebuie să mă străduiesc să descifrez în primul rînd în mine tot ce poate fi urmă – dar urmă a ce anume? Ei bine, [urmă] a defectelor mele, a slăbiciunilor mele, la stoici; urmele căderii mele, la creștini, și tot la ei: urmele prezenței nu a lui Dumnezeu, ci a Celuilalt, a Diavolului. Tocmai în această descifrare de sine însuși ca țesătură de mișcări, mișcări ale gîndirii și ale inimii purtînd pecetea răului și care sînt instilate probabil în noi de prezența învecinată sau chiar interioară a Diavolului, tocmai în asta au constat, în esență, exercițiile de cunoaștere de sine pe care spiritualitatea creștină le va dezvolta în funcție, plecînd de la și după modelul vechii suspiciuni stoice față de sine însuși[10]. Este vorba prin urmare de niște exerciții care sînt departe de a fi toate centrate pe cunoaștere și care, atunci cînd sînt totuși centrate pe cunoaștere, sînt centrate mai mult pe suspiciunea de sine decît pe o recunoaștere a divinului: acesta ar fi, dacă vreți, motivul care explică transferul acestor exerciții de sorginte filosofică în chiar inima creștinismului. Ele se implantează aici așa-dar într-un mod vizibil, regal, în spiritualitatea secolelor IV-V. Textele lui Cassianus sînt, în această privință, extrem de interesante. Iar de la Seneca pînă la Cassianus, vedem, în mare, același tip de exerciții care se deplasează, care sînt reluate[11]. Apoi, toate aceste exerciții vor trăi pe parcursul întregului creștinism și vor reapărea, dobîndind noi dimensiuni și o nouă intensitate, mai mari și mai puternice, începînd din secolele XV-XVI și, firește, în cadrul Reformei și al Contrareformei.

Iată cam cum s-ar putea explica, în mare, faptul că, într-un mod cu totul ciudat, aceste exerciții, această ascetică filosofică au găsit în creștinism un mediu deosebit de favorabil de primire, de supra-viețuire și de dezvoltare. Dar care sînt, pînă la urmă, aceste exerciții? La drept vorbind, dacă ne propunem să facem un reperaj al acestei ascetici și să încercăm s-o analizăm, nu ne va fi foarte ușor să ne recunoaștem în ea. Din acest punct de vedere, creștinismul deține totuși, pentru cel care analizează aceste lucruri, un avantaj conside-rabil față de ascetica filosofică din epoca imperială, la care mă refer. Știți foarte bine cît de importante sînt în creștinism – mai cu seamă în secolele al XVI-lea și al XVII-lea – definirea fiecărui exercițiu în singularitatea sa, prescrierea ordinii acestor exerciții unele în raport cu altele, a succesiunii lor în timp, atît pe durata unei zile, a unei săptămîni, a unei luni și a unui an întreg, cît și pe durata progresiei fiecărui individ. La sfîrșitul secolului al XVI-lea sau la începutul celui de-al XVII-lea, existența unei persoane autentic pioase – și nu mă refer la un seminarist sau la un călugăr din timpul Contra-reformei; mă refer la mediul catolic, mediul protestant este oarecum diferit – era literalmente căptușită, dublată de exerciții care trebuiau

s-o însoţească în permanenţă, pe care aceasta trebuia să le practice zi de zi, ceas de ceas, în funcţie de momentele zilei, de împrejurări, de momentele vieţii, de gradele, mai avansate sau mai puţin avansate, ale propriului antrenament spiritual. Existau manuale întregi care le explicau credincioşilor exerciţiile pe care trebuie să le facă, pentru fiecare moment în parte. Nu exista moment al vieţii care să nu fi trebuit să fie dublat, animat, susţinut, de un tip sau altul de exerciţii. Iar fiecare dintre aceste exerciţii era perfect definit ca obiect, ca finalitate, ca procedură. Fără a se ajunge pînă la acest soi de dublare a existenţei, a tuturor momentelor vieţii cu exerciţii, dacă vom lua textele din secolele IV-V – primele mari reguli cenobitice, mă gîndesc la cele ale lui Vasile cel Mare [din Cezareea], de pildă[12] – vom vedea că şi aici exerciţiile, chiar dacă nu sînt atît de dense, atît de bine definite ca în secolele XVI-XVII, în perioada Contrareformei, sînt totuşi extrem de clar definite şi de riguros împărţite unele în raport cu altele. Or, nimic asemănător nu poate fi întîlnit în ascetica filosofică despre care vorbim. Aici întîlnim, cel mult, unele indicaţii privind regularitatea. Sînt recomandate anumite forme de examen de sine dimineaţa, examenul pe care se cuvine să-l efectuăm dimineaţa, şi care se referă la sarcinile pe care le avem de îndeplinit în ziua respectivă. Întîlnim de asemenea recomandarea privind exerciţiul de seară (examenul de conştiinţă), care este binecunoscut[13]. Dar în afara acestor cîteva puncte de reper, este vorba mai curînd de o liberă alegere, de către subiectul însuşi, a exerciţiilor pe care urmează să le facă, în momentul cînd se întîmplă să aibă nevoie de ele. Nu se oferă decît cîteva reguli de prudenţă sau anumite păreri referitoare la modul de derulare al acestor exerciţii. Dar chiar dacă există o asemenea libertate şi o definire atît de lejeră a acestor exerciţii şi a înlănţuirii lor, nu trebuie totuşi să uităm că toate acestea se desfăşoară nu în cadrul unei reguli de viaţă, ci al unei *tekhnê tou biou* (al unei arte de a trăi). Şi cred că acest lucru nu trebuie uitat nici o clipă. A face din propria ta viaţă obiectul unei *tekhnê*, a-ţi transforma prin urmare viaţa într-o operă – operă care trebuie să fie (aşa cum trebuie să fie tot ce este produs de o bună *tekhnê*, de o *tekhnê* raţională) frumoasă şi bună – implică în chip necesar libertatea şi opţiunea celui care utilizează propria sa *tekhnê*[14]. Dacă o *tekhnê* ar trebui să fie un corpus de reguli cărora se impune să li te supui integral, clipă de clipă, dacă n-ar exista tocmai această libertate a subiectului, care îşi reglează propria sa *tekhnê* în funcţie de obiectiv, de dorinţă, de voinţa sa de a realiza o operă frumoasă, n-ar exista nici perfecţiune a vieţii. Cred că acesta este un element important, care se cuvine bine sesizat, pentru că reprezintă tocmai una dintre liniile de clivaj dintre exerciţiile filosofice şi exerciţiul creştin. Tocmai de aceea se cuvine să nu uităm că unul dintre marile elemente ale

spiritualității creștine va fi acela că viața trebuie să fie o viață „reglementată". *Regula vitae* (regula de viață) este esențială. Dar de ce? Asupra acestui aspect va trebui să revenim. Este însă absolut sigur că multe elemente și-au dat aici concursul. Să-l luăm pe cel mai exterior, dar care nu este și cel mai indiferent: modelul armatei și al legiunii romane, care a reprezentat un model de organizare cel puțin pentru anumite forme de cenobie, atît din Orientul, cît și din Occidentul creștin. Modelul armatei a jucat în mod sigur un rol, dar acesta nu este singurul motiv pentru care viața creștină trebuie să fie o viață reglată. Oricum, e o problemă. În schimb, viața filosofică sau viața așa cum este ea definită, cum este ea prescrisă de filosofi ca fiind ceea ce reușim să obținem grație unei *tekhnê*, nu ascultă de o *regula* (de o regulă): ci de o *forma* (de o formă). Este un stil de viață, un fel de formă pe care se cuvine s-o dăm propriei noastre vieți. Pentru a construi, de pildă, un templu frumos după o *tekhnê* proprie arhitecților, trebuie, firește, să ne supunem unor reguli, unor reguli tehnice indispensabile. Dar un bun arhitect va fi cel care se va folosi în suficientă măsură de libertatea sa pentru a da templului o *forma*, o formă frumoasă. La fel, și cel care vrea să facă operă din viață, cel care vrea să utilizeze așa cum trebuie *tekhnê tou biou*, nu trebuie să se gîndească în primul rînd la trama, la țesătura, la urzirea deasă a unei regularități care să-l urmeze în permanență, căreia va trebui să i se supună. Nici supunerea la o regulă și nici supunerea pur și simplu nu pot, în mintea unui grec sau a unui roman, să ducă la realizarea unei opere frumoase. Opera frumoasă este aceea care se supune ideii unei anumite *forma* (a unui anumit stil, a unei anumite forme de viață). Acesta și este, fără îndoială, motivul pentru care nu întîlnim absolut deloc în ascetica filosofilor acel catalog atît de precis al tuturor exercițiilor de făcut, în fiecare moment al vieții și în fiecare moment al zilei, pe care-l întîlnim la creștini. În cazul asceticii filosofice, avem de-a face cu un ansamblu mult mai confuz, pe care am putea începe să-l clarificăm cam așa: oprindu-ne asupra a două cuvinte, asupra a doi termeni ce se referă, ambii, la acest domeniu al exercițiilor, al asceticii, dar care desemnează, după părerea mea, două aspecte sau, dacă vreți, două familii diferite ale acestuia. Este vorba, pe de o parte, de termenul *meletan*, și, pe de alta, de termenul *gumnazein*.

Latinii îl traduc pe *meletan* prin *meditari*, iar *meletê* prin *meditatio*. Trebuie să avem permanent în vedere – dar cred că v-am semnalat deja acest lucru[15] – că atît *meletan-meletê* (în greacă), cît și *meditari-meditatio* (în latină) desemnează o activitate, o activitate reală. Nu este vorba pur și simplu de un fel de închidere a gîndirii jucîndu-se liber cu ea însăși, ci de un exercițiu cît se poate de real. Cuvîntul *meletan* poate foarte bine, în unele texte, să semnifice, de pildă,

activitatea muncii agricole[16]. Este o muncă adevărată *meletê*, faptul de *meletan*. *Meletan* mai este apoi și un termen utilizat în tehnica profesorilor de retorică pentru a desemna acea muncă de pregătire la care individul trebuie să se supună singur atunci cînd trebuie să se rostească, și mai cu seamă atunci cînd trebuie să vorbească liber improvizînd, adică atunci cînd nu are la îndemînă un text pe care să-l citească sau pe care să-l declame după ce-l va fi învățat în prealabil pe dinafară. Este vorba de un fel de pregătire, de o pregătire în același timp foarte strictă, extrem de concentrată asupra ei înseși, dar care îl pregătește pe individ să poată vorbi liber. Aceasta este *meletê* proprie retorilor[17]. Atunci cînd filosofii vorbesc despre exercițiile de sine însuși asupra sieși, expresia *meletan* desemnează, după părerea mea, ceva apropiat de această *meletê* a retorilor: o activitate pe care gîndirea o desfășoară asupra ei înseși, un travaliu de gîndire, dar a cărui principală funcție este pregătirea individului pentru ceea ce acesta va avea curînd de făcut.

Și avem apoi termenul *gumnezein* (sau *gumnazesthai*: formă medie), care indică faptul că facem gimnastică pentru noi înșine, care înseamnă, la propriu, „a se exersa", „a se antrena", și care se referă, după părerea mea, mult mai mult la o practică desfășurată în situație reală. *Gumnazein* înseamnă, într-adevăr, a te afla în prezența unei situații, a unei situații reale, pe care fie am determinat-o și am organizat-o în mod artificial, fie o întîlnim în viață, și în care punem la încercare ceea ce facem. Distincția dintre *meletan* și *gumnazein* este în același timp destul de clară și destul de incertă. Spun „incertă" pentru că există nenumărate texte în care în mod vădit nu există nici o diferență între cei doi termeni, Plutarh, de pildă, întrebuințînd *meletan* și *gumnazein* aproape unul în locul celuilalt, fără nici o diferență. În alte texte, în schimb, este cît se poate de clar că diferența există. La Epictet, de pildă, întîlnim cel puțin de două ori seria *meletan*/*graphein*/*gumnazein*[18]. *Meletan* înseamnă așadar a medita, a te exersa în gîndire. Ne gîndim la anumite lucruri, ne gîndim la principii, reflectăm asupra lor, ne pregătim prin intermediul gîndirii. *Graphein* înseamnă: a le scrie (deci a gîndi la ele, a scrie). Și, atunci, *gumnazein*: a te exersa în realitate. Seria e clară. Și atunci, dacă-mi permiteți, mă voi sprijini puțin pe această serie, sau mai curînd pe această distincție *meletan*/*gumnazein*, și, chiar dacă într-un anumit sens și logic vorbind ar [trebui să se înceapă cu *meletan*, aș prefera – din] anumite motive care vor deveni, sper, evidente – să prezint lucrurile în sens invers și să încep cu *gumnazein*, altfel spus cu activitatea, cu travaliul asupra sie însuși în situație reală. După care voi trece la problema lui *meletan*, a meditației și a travaliului gîndirii asupra ei înseși.

În acest registru al lui *gumnazein*, al antrenamentului desfășurat în situație reală, cred că se poate [face o distincție]. Numai că această

distincție, pe care voi încerca s-o introduc pentru comoditatea expunerii, este, așa cum veți putea constata, oarecum arbitrară. Și aceasta pentru că există o sumedenie de întrepătrunderi și de suprapuneri. Ne aflăm, într-adevăr, pe de o parte, în ordinea unei practici prescrise, care are, prin urmare, regulile și jocul ei: tehnicitatea este aici reală; dar, încă o dată, ne aflăm în același timp și într-un spațiu al libertății, în care fiecare improvizează, mai mult sau mai puțin, în funcție de nevoi, de necesități și de situația în care se află. Voi introduce așadar, într-un mod destul de abstract, două lucruri: regimul abstinențelor și, pe de altă parte, practica punerilor la încercare.

Regimul abstinențelor. Voi apela, pentru început, la lucruri destul de simple, chiar extrem de simple. În *Florilegiul* său, Stobaeus a conservat un text, o bucată dintr-un tratat al lui Musonius Rufus referitor, tocmai, la exerciții, și care este intitulat *Peri askêseôs*[19]. Iar în acest tratat, sau mai curînd în acest fragment de tratat, Musonius – vă amintiți, desigur: Musonius Rufus, acel filosof stoic de la începutul Imperiului, care a avut niște mici neplăceri cu Nero și cu urmașii acestuia[20] – spune că, în efectuarea exercițiilor, corpul nu trebuie neglijat, chiar și atunci, spune el, cînd este vorba de practicarea filosofiei. Căci chiar dacă, spune el, este adevărat că trupul nu reprezintă mare lucru sau, oricum, nu mai mult decît un simplu instrument, el este totuși un instrument de ale cărui virtuți noi sîntem nevoiți să ne servim pentru îndeplinirea acțiunilor vieții. Ca să devină activă, virtutea trebuie să treacă prin corp. Se impune prin urmare să ne ocupăm de trupurile noastre, iar *askêsis* (ascetica) trebuie să includă și corpul. Și atunci, spune Musonius, căror tipuri de exerciții putem să ne dedăm? Există, spune el, exerciții ale corpului însuși, exerciții ale sufletului însuși și, în sfîrșit, există exerciții deopotrivă ale corpului și ale sufletului. Or, caracteristic în pasajul care ni s-a păstrat din tratatul lui Musonius este că despre exercițiile propriu-zis ale corpului, acesta nu spune absolut nimic; singurele lucruri care-l interesează, și tocmai din punctul de vedere al filosofiei și al așa-numitei *tekhnê tou biou*, sînt exercițiile sufletului și cele ale sufletului și trupului împreună. Despre aceste exerciții ale sufletului și ale corpului totodată, el spune că trebuie să urmărească două obiective. Pe de o parte, să formeze și să întărească curajul (*andreia*), iar prin aceasta trebuie să înțelegem: rezistența la evenimentele exterioare, capacitatea de a le îndura fără a suferi, fără a ne prăbuși, fără a ne lăsa tîrîți de ele; rezistență la evenimentele exterioare, la necazuri, la toate asprimile lumii. Și, în al doilea rînd, să formeze și să întărească cealaltă virtute supremă, *sôphrosunê*, altfel spus capacitatea de a ne modera pe noi înșine. Să spunem că *andreia* ne permite să îndurăm ceea ce vine din lumea exterioară, iar *sôphrosunê* ne permite să ne măsurăm, să ne reglăm și să ne dominăm mișcările

lăuntrice, mișcările sinelui însuși[21]. Prin aceste afirmații, spunînd aceste lucruri – că exercițiile sufletului și ale corpului sînt făcute pentru a forma *andreia* și *sôphrosunê*: curajul și stăpînirea [de sine] –, Musonius Rufus este, aparent, foarte aproape de ceea ce întîlnim la Platon, de exemplu în *Legile*, atunci cînd Platon explică de ce, pentru a forma un bun cetățean sau un bun paznic, trebuie să-i formăm deopotrivă curajul fizic și moderația, *egkrateia* (stăpînirea de sine)[22]. Chiar dacă obiectivul este același la Musonius și la Platon, natura însăși a exercițiului este însă total diferită. La Platon, cele două virtuți – curajul față de lumea exterioară și stăpînirea față de sine însuși – vor fi asigurate prin exerciții fizice, prin exerciții efectiv de gimnastică. Atletismul, antrenamentul luptei cu un altul, întreaga pregătire necesară pentru a concura nu numai la lupte, ci și la curse, sărituri etc., toată această formare propriu-zis atletică reprezintă, pentru Platon, una dintre garanțiile că nu ne va fi teamă de adversarii din afară, că nu ne va fi teamă de adversarii cu care învățăm să luptăm, modelul luptei cu altă persoană trebuind să servească drept model pentru lupta cu toate evenimentele și cu toate necazurile ce pot surveni. Și apoi, pregătirea atletică presupune, firește, nenumărate renunțări, nenumărate abțineri, dacă nu chiar abstinențe, și în primul rînd abstinența sexuală: e binecunoscut faptul că nu vei putea repurta vreo victorie la Jocurile Olimpice dacă nu vei fi dus o viață total castă[23]. Gimnastica este așadar cea care asigură, la Platon, formarea acestor două virtuți, curajul și stăpînirea de sine. Or, la Musonius, interesant este tocmai faptul că întreaga gimnastică a dispărut. Acum, același obiectiv (a forma, prin exerciții deopotrivă ale sufletului și ale corpului, *andreia* și *sôphrosunê*) va fi obținut prin intermediul a ce? Nu prin gimnastică, ci prin abstinențe; sau, dacă preferați, printr-un regim de anduranță, față de foame, de frig, de căldură, de somn. Trebuie să ne obișnuim să îndurăm foamea, să îndurăm setea, să îndurăm excesul de frig, ca și excesul de căldură. Trebuie să ne obișnuim să dormim în condiții aspre. Trebuie să ne obișnuim să purtăm veșminte aspre și insuficiente etc. Obiectivul acestor exerciții nu este, după mine, la Musonius – și consider că diferența este aici importantă –, corpul atletic, miză și punct de aplicație a ascezei fizice sau fizico-morale, ci un corp răbdător, un corp capabil să îndure, un corp capabil de abstinențe. Or, că de asta este vorba în textul lui Musonius, este un fapt. Iar același fapt îl vom putea regăsi în majoritatea textelor stoice și cinice.

Și în special la Seneca, unde întîlnim o critică perfect explicită și clară la adresa gimnasticii propriu-zise. În Scrisoarea a XV-a către Lucilius, Seneca rîde de oamenii care își petrec vremea exersîndu-și brațele, formîndu-și mușchii, îngroșîndu-și gîtul, întărindu-și coapsele. Ocupație în ea însăși vană, spune el, care epuizează mintea și

o îngreunează, tocmai, cu întreaga povară a trupului. Cînd, de fapt, în aceste exerciții prin care corpul este pus la încercare, trebuie urmărit ca acesta să nu încurce sufletul, gimnastica nu face decît să împovăreze sufletul cu întreaga greutate a corpului. Seneca preferă așadar exercițiile ușoare, capabile să susțină un corp, corp bolnăvicios și plăpînd ca al său, astmatic, tușind și respirînd greu etc., corp bolnăvicios și plăpînd care trebuie pregătit pentru a fi liber în vederea activității intelectuale, a lecturii, a scrisului etc. Și atunci el dă niște sfaturi care constau în a spune: trebuie să faci, din cînd în cînd, sărituri dimineața, trebuie să te plimbi în trăsură, trebuie să te zbîrțîi puțin[24]. În fine, lucrurile nu sînt prea interesante în sine, ci doar, repet, prin diferența dintre gimnastica platoniciană formatoare de virtute și această abstinență sau această foarte ușoară lucrare asupra propriului corp pe care o sugerează stoicii. În plus însă față de această activitate de întreținere a corpului firav, cu sănătate șubredă – sănătatea șubredă este centrală în toată această reflecție și în această asceză a corpului: despre niște corpuri de oameni bătrîni, niște corpuri de cvadragenari este vorba în etica stoică, nu de corpul tînăr, de un corp atletic –, la Seneca se adaugă și exercițiile de abstinență, exerciții de abstinență despre care de altfel v-am mai vorbit și pe care acum nu voi face decît să vi le reamintesc foarte pe scurt. În Scrisoarea a XVIII-a[25], de exemplu, care datează din iarna anului 62, cu puțin timp înainte de sinuciderea lui Seneca. În decembrie 62, el îi scrie lui Lucilius o scrisoare în care spune: Viața nu-i deloc nostimă acum! Totul în jurul meu, toată lumea se pregătește de Saturnalii, de acea perioadă a anului în care transgresarea legilor este acreditată în mod oficial. Și îl întreabă pe Lucilius: Trebuie oare să participăm la astfel de sărbători, sau se cuvine să ne abținem? Să ne abținem? Riscăm a voi să părem deosebiți, a afișa un fel de snobism filosofic cam arogant. Și atunci, pe toți zeii, cel mai înțelept este să participi puțin, din vîrful degetelor. Oricum însă, spune el, există totuși ceva de făcut: în momentul cînd oamenii se pregătesc de Saturnalii, începînd deja să bea și să mănînce, ei bine, noi ar trebui să ne pregătim în alt fel. Ar trebui să ne pregătim de aceste sărbători făcînd anumite exerciții, niște exerciții de sărăcie în același timp reală și mimată[26]. Mimată, pentru că efectiv Seneca, care furase milioane de sesterți de pe exploatările lui coloniale, nu era defel sărac[27], reală însă în sensul în care el recomandă ca, vreme de trei, patru, cinci zile să se ducă cu adevărat o viață de om sărac, dormind pe un pat tare, îmbrăcîndu-se cu veșminte rustice, mîncînd foarte puțin și bînd apă chioară. Tocmai astfel de exerciții (exerciții reale), spune el, trebuie să ne îngăduie să ne pregătim, asemeni unui soldat, pînă la urmă, care, în vreme de pace, continuă să se exerseze în mînuirea suliței pentru a putea să fie puternic în vreme de război.

Altfel spus, ceea ce urmăreşte Seneca prin acest gen de exerciţii nu este cîtuşi de puţin marea convertire la viaţa generală de abstinenţă care va fi, bineînţeles, regula, cum şi era deja la unii cinici şi cum va fi, firesc, în monahismul creştin. Nu de o convertire la abstinenţă e vorba, ci de o integrare a abstinenţei ca un fel de exerciţiu recurent, regulat, la care se revine din timp în timp şi care permite, altfel spus, individului să aibă, atît faţă de el însuşi, cît şi faţă de evenimentele care-i alcătuiesc existenţa, atitudinea potrivită: una îndeajuns de detaşată pentru a putea să îndure necazul atunci cînd acesta survine; dar deja suficient de detaşată pentru a-i permite să nu privească bogăţiile şi bunurile care ne înconjoară decît cu indiferenţa şi cu dreapta şi înţeleapta dezinvoltură ce se impune. Iar în Scrisoarea a VIII-a, Seneca spune: „Urmaţi deci această sănătoasă şi cuminte regulă de viaţă" (de fapt, o *forma vitae*: acest principiu de viaţă, această formă a existenţei, acest stil de existenţă) de a nu da corpului decît atît cît are nevoie pentru a fi „în formă". Aplicaţi-i din cînd în cînd un tratament ceva mai aspru ca să se supună aşa cum se cuvine sufletului, ca hrana să potolească foamea, băutura să stingă setea, haina să îndepărteze frigul, casa să fie un adăpost împotriva [intemperiilor][28]. Vedeţi aşadar despre ce anume e vorba. Dar, încă o dată: niciodată Seneca nu a trăit efectiv nemîncînd decît atît cît să-şi potolească foamea; şi niciodată nu a băut doar pentru a-şi potoli setea. Trebuie însă ca în modul de folosinţă a bogăţiilor şi graţie acestor exerciţii recurente de abstinenţă, filosoful să aibă permanent viu în minte faptul că ceea ce mănîncă nu trebuie să aibă, de fapt, ca principiu şi ca măsură decît ceea ce este strict necesar pentru a-i potoli [foamea]. El nu trebuie să bea decît ştiind foarte bine că băutura nu trebuie să slujească, pînă la urmă, şi nu are ca măsură reală decît ceea ce-i permite să-şi potolească setea etc. Un întreg mod de raportare la hrană, la haine, la locuinţă se formează astfel prin intermediul acestor exerciţii de abstinenţă: exerciţii de abstinenţă în vederea formării unui stil de viaţă, nu exerciţii de abstinenţă pentru reglementarea vieţii după nişte interdicţii şi prohibiţii precise. Iată cam ce-ar fi de spus despre abstinenţele stoice*. În al doilea rînd acum, aş vrea să vă vorbesc despre celălalt ansamblu de practici ascetice: practica încercărilor.

De fapt, între încercări şi abstinenţe există nenumărate suprapuneri. Există, cu toate acestea, după părerea mea, un anumit număr

---

* Manuscrisul operează aici o distincţie între aceste încercări şi exerciţiile epicureice de abstinenţă, care ar prilejui mai curînd o „estetică a plăcerii" („a evita toate plăcerile care se pot transforma în suferinţe şi a ajunge la o intensificare tehnică a plăcerilor simple").

de trăsături specifice care caracterizează punerea la încercare și o deosebesc de abstinență. În primul rînd, încercarea comportă întotdeauna o anumită interogație, interogație de sine însuși asupra sieși. Într-o încercare, spre deosebire de o abstinență, este vorba în esență de a ști de ce anume sîntem în stare, dacă sîntem capabili să facem un anumit lucru, și pînă la capăt. În cazul unei încercări poți reuși sau poți eșua, poți cîștiga sau poți pierde, și problema care se pune este ca, prin intermediul acestui soi de joc deschis al punerii la încercare, să ne reperăm pe noi înșine, să măsurăm cît de avansați sîntem și să știm, pînă la urmă, ce sîntem. Există în punerea la încercare un aspect de cunoaștere de sine ce nu poate fi întîlnit în cazul simplei aplicări a unei abstinențe. În al doilea rînd, încercarea trebuie să fie întotdeauna însoțită de un anumit travaliu al gîndirii asupra ei înseși. Spre deosebire de abstinență, care nu este decît o privare voluntară, încercarea nu este cu adevărat o încercare decît dacă subiectul adoptă, față de ceea ce face și față de el însuși făcînd acest lucru, o anumită atitudine luminată și conștientă. În sfîrșit, [cea de-a treia diferență,] și tocmai aici este punctul esențial, asupra căruia voi încerca să insist cît mai pe îndelete: abstinența, așa cum am văzut, reprezintă așadar pentru stoici un exercițiu situat, într-o oarecare măsură, în viață, asupra căruia se cuvine să ne aplecăm din cînd în cînd pentru a putea să elaborăm mai bine acea *forma vitae* spre care năzuim. În timp ce aici – aspect, încă o dată, extrem de important – încercarea trebuie să devină o atitudine generală față de real. Trebuie, pînă la urmă, și tocmai acesta e sensul încercării pentru stoici, ca întreaga viață să devină o punere la încercare. Facem aici, după părerea mea, în istoria acestor tehnici, un pas decisiv din punct de vedere istoric.

Voi aminti rapid, dacă-mi permiteți, primele două puncte ale încercării. După care ne vom opri, și vă voi vorbi despre viața ca încercare în cursurile ce urmează. Mai întîi: încercarea ca interogație referitoare la sine însuși. Vreau să spun că prin exercițiile de punere la încercare noi facem așadar tentativa de a măsura pînă unde am ajuns față de ceea ce am fost, în comparație cu progresul deja făcut și prin raportare la punctul în care trebuie să ajungem. Întotdeauna, dacă vreți, există în încercare o problemă de progresivitate și un efort de reperare, deci de cunoaștere de sine. Ca exemplificare a acestor puneri la încercare, Epictet spune: Ca să luptăm împotriva mîniei, ce anume trebuie să facem? Pur și simplu, trebuie să ne angajăm față de noi înșine să nu cădem pradă mîniei vreme de-o zi. Apoi încheiem un pact cu noi înșine pentru două zile, apoi pentru patru zile și, în sfîrșit, cînd vom fi făcut legămînt cu noi înșine să nu ne mîniem vreme de treizeci de zile, și cînd efectiv vom fi reușit să nu ne mîniem vreme de treizeci de zile, ei bine, atunci e timpul

să le aducem zeilor o ofrandă[29]. Tipul de contract-încercare prin intermediul căruia ne asigurăm şi în acelaşi timp ne măsurăm progresul poate fi aflat la Plutarh, într-un text consacrat tocmai controlării mîniei, în care el spune: Încerc să nu mă mîniez vreme de mai multe zile, şi chiar vreme de o lună. Se pare că, în ascetica stoică, o lună de zile fără mînie era cu adevărat maximum. Deci: să nu mă mîniez vreme de mai multe zile şi chiar vreme de o lună, „punîndu-mă eu însumi la încercare (*peirômenos hemautou*), puţin cîte puţin, pentru a vedea dacă înaintez în răbdare şi obligîndu-mă să fiu atent"[30]. Din acelaşi gen de încercare, un joc ceva mai sofisticat putem întîlni tot la Plutarh. Este vorba despre dreptate şi despre nedreptate. Trebuie, evident, spune aşadar Plutarh în *Demonul lui Socrate*[31], să ne exersăm în a nu comite nedreptăţi după acelaşi angajament progresiv ca şi în cazul mîniei. Să ne ferim, vreme de o zi, vreme de o lună, [să fim nedrepţi]. Trebuie însă, spune el, să ne exersăm chiar pentru ceva încă şi mai subtil: să ajungem pentru o vreme să renunţăm totodată şi la cîştig, fie el şi cinstit, fie el şi licit. Şi aceasta pentru a ajunge să eradicăm din noi dorinţa de înavuţire, care este însăşi rădăcina tuturor nedreptăţilor. Deci, dacă vreţi: trebuie să ne exersăm pentru un fel de supra-justiţie care să ne facă să renunţăm la profit, chiar şi îndreptăţit, pentru a fi mai siguri că vom putea evita injustiţia. Bun: sistem aşadar al încercării ca încercare-reperare de sine.

Apoi, încercarea ca exerciţiu în dublă partidă, vreau să spun: ca exerciţiu desfăşurat în acelaşi timp în real şi asupra gîndirii. În acest gen de încercare nu mai e vorba doar de a ne impune o regulă de acţiune sau de abţinere, ci de a elabora totodată şi o atitudine interioară. Trebuie în acelaşi timp să ne confruntăm cu realul şi totodată să ne controlăm gîndirea în chiar momentul cînd sîntem confruntaţi cu acest real. Poate să vă pară oarecum abstract, dar este foarte simplu. E foarte simplu, dar va avea urmări istorice capitale. Cînd întîlnim pe stradă o tînără frumoasă, nu este de-ajuns, spune Epictet, să ne abţinem de a intra în contact cu ea, de a o urmări, de a încerca să ne destrăbălăm şi să profităm de serviciile ei. Nu-i de-ajuns. Nu-i suficientă această abţinere, care ar fi însoţită de un gînd ce şi-ar spune lui însuşi: o, pe toţi zeii, renunţ la fata asta frumoasă, dar ce mi-ar mai plăcea să mă culc cu ea! Sau: ce fericit trebuie să fie bărbatul acestei femei! În momentul cînd întîlnim în realitate această femeie de la care ne abţinem, trebuie să încercăm să nu ne imaginăm, să nu desenăm în minte (*zôgraphein*) că ne aflăm alături de ea, că ne bucurăm de farmecele şi de consimţămîntul ei. Trebuie să ajungem, chiar dacă ea consimte, chiar dacă îşi arată consimţămîntul, chiar dacă se apropie de noi, să nu mai simţim absolut nimic, să nu ne mai gîndim la absolut nimic, să avem mintea

complet goală și neutră[32]. Este un punct capital. Va fi tocmai unul dintre marile puncte ale deosebirii dintre puritatea creștină și abstinența păgînă. În toate textele creștine despre castitate, veți vedea cît de rău văzut e Socrate, care se abținea, desigur, să profite de Alcibiade atunci cînd Alcibiade se culca lîngă el, dar continua totuși să îl dorească. În cazul de față, ne aflăm la jumătate de drum între cele două poziții. Este vorba de un travaliu de neutralizare a gîndirii, a dorinței și a imaginației. Acesta este travaliul specific punerii la încercare. Abținerea trebuie însoțită de un astfel de travaliu al gîndirii asupra ei înseși, al sinelui asupra lui însuși. La fel, un alt exemplu al acestui travaliu al gîndirii asupra ei înseși în momentul cînd ne aflăm într-o situație reală mai poate fi întîlnit și în Cartea a III-a, unde Epictet spune: Atunci cînd ne aflăm într-o situație în care riscăm să ne lăsăm tîrîți de propria noastră pasiune, trebuie să înfruntăm această situație, să ne abținem, firește, de la tot ce ne-ar putea tîrî în altă direcție și să facem în așa fel încît, printr-un travaliu al gîndirii asupra ei înseși, să ne auto-reglăm, să ne punem frînă nouă înșine[33]. Astfel, spune el, atunci cînd ne sărutăm propriul copil sau cînd ne îmbrățișăm un prieten, sentimentele naturale, datoria socială, întregul nostru sistem de obligații, atît față de familie, cît și față de prieteni, ne obligă, într-adevăr, să le arătăm acestora afecțiunea pe care le-o purtăm, și efectiv să simțim bucurie și mulțumire în faptul că-i avem alături pe copiii noștri sau pe prietenii noștri. Situația aceasta conține însă un pericol. Pericolul este faimoasa *diakhusis*[34], acea efuziune a sufletului care, întrucîtva la adăpostul îndatoririlor și chiar al mișcării naturale ce ne împinge spre ceilalți, riscă să ne ducă prea departe, adică să ne pierdem controlul, dar nu ca urmare a unei emoții și a unui *pathos*, ci a unei mișcări deopotrivă naturale și legitime. Asta înseamnă *diakhusis*, pe care se impune s-o evităm. Trebuie să evităm această *diakhusis*, dar cum anume? Ei bine, spune el, foarte simplu. Atunci cînd ne ținem copilul, băiețelul sau fetița, pe genunchi, și ne exprimăm cît se poate de natural afecțiunea față de el sau față de ea, exact în momentul cînd îi îmbrățișăm cu o mișcare și cu o expresie de legitimă afecțiune naturală, să ne spunem necontenit, să ne repetăm în șoaptă, numai pentru noi înșine sau, oricum, în sinea noastră: „Mîine vei muri"[35]. Mîine tu, copilul pe care-l iubesc, vei muri. Mîine vei dispărea. Și tocmai acest exercițiu, prin care în același timp ne manifestăm atașamentul legitim și ne detașăm prin acest travaliu al sufletului care percepe cît se poate de clar fragilitatea reală a acestei legături, tocmai acest exercițiu va constitui o încercare. La fel, atunci cînd ne îmbrățișăm prietenul, trebuie să ne spunem necontenit, printr-un fel de repetiție lăuntrică a gîndirii exersîndu-se asupra ei înseși: „Mîine vei pleca în exil", sau: „Mîine, eu voi pleca în exil și ne vom despărți". Acestea sînt exercițiile de punere la încercare, așa cum sînt ele înfățișate de stoici.

Dar toate acestea sînt, pînă la urmă, mai mult sau mai puțin anecdotice, secundare, în comparație cu ceva mult mai important, și anume transformarea încercării – a raportului de încercare sau a practicii de punere la încercare – sau, mai curînd, transmutarea ei la un nivel care este de așa natură, încît întreaga viață va îmbrăca forma unei încercări. Asta voi încerca acum să vă explic.

Note

1. Aulus Gellius, *Nopțile atice*, Cartea I, IX, 1-6, trad. David Popescu, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1965, pp. 24-25.
2. Maestrul lui Aulus Gellius, Calvisius Taurus, filosof din secolul al II-lea e.n., era platonician.
3. *Nopțile atice*, Cartea I, IX, 8-11 (p. 25).
4. E.R. Dodds, *Grecii și iraționalul*, *op. cit.* pp. 160-205 ; J.-P. Vernant, *Mit și gîndire în Grecia antică*, *op. cit.*, p. 96 și p. 111 ; H. Joly, *Le Renversement platonicien Logos-Epistemê-Polis*, *op. cit.*, pp. 67-69. *Cf.*, pentru o ultimă reluare critică a acestei teme, P. Hadot, *Ce este filosofia antică ?*, *op. cit.*, pp. 276-289.
5. *Cf.* analiza acestui aspect în cursul din 12 ianuarie, prima oră.
6. La Platon, *noûs* este partea cea mai înaltă a sufletului, intelectul în măsura în care săvîrșește acte spirituale propriu-zis divine ; *cf.* declarația pesimistă din *Timaios*, 51e : „De opinia adevărată are parte, trebuie s-o spunem, omenirea întreagă, de ce-a doua, de rațiune (*noû*), numai zeii și un număr mic de oameni" (în Platon, *Opere*, vol. VII, trad. Cătălin Partenie, București, Editura Științifică, 1993, p. 167). În neoplatonism, *noûs* va deveni o instanță ontologică de sine stătătoare, situată între Unul și Suflet. *Cf.* J. Pépin, „Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le Néo-Platonisme", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 146, 1956, pp. 39-55.
7. Conceptul de *homoiôsis theô* cunoaște una dintre primele lui formulări la Platon, în *Theaitetos*, 176a-b : „Fugă înseamnă a deveni, după putință, cît mai asemănător divinității (*homoiôsis tô theô*)" (în *Opere*, vol. VI, trad. Marian Ciucă, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 226). Acest pasaj va fi din abundență citat de platonismul de mijloc (Apuleius, Alcinoos, Arius Dydimos, Numenius), care vor face din el formula pentru *telos*, expresia însăși a binelui suprem, apoi va fi reluat pe scară mai largă de neoplatonism (*cf.* fragmentul esențial din Plotin, *Enneade*, I, 2, 2). El mai poate fi regăsit de asemenea și în cadrul școlilor peripatetice, pentru a descrie viața contemplativă (ca ecou la Capitolul VII din Cartea a X-a a *Eticii nicomahice* ; *cf.* Cicero, *De Finibus*, V, 11). Acest pasaj din *Theaitetos* va fi exploatat pe latura rezonanțelor sale mistice de către teologia iudaică și de cea creștină (*cf.* Filon din Alexandria, *De Fuga*, 63, și Clement din Alexandria, *Stromate*, II, 22), ca și de neopitagorism. Nu va fi reutilizat de către

stoicism (*cf.* Cicero, *De Natura deorum*, II, 147 și 153) decît după o serie de reamenajări importante, deoarece *telos*-ul prim rămîne, în cadrul școlii Porticului, *oikeiôsis*, ca exercițiu de articulare imediată la o natură bună în sine (principiu al imanenței etice), în timp ce *homoiôsis* (principiu al transcendenței etice) presupune întotdeauna un efort de smulgere din lume (*cf.* articolul lui Carlos Lévy din care ne-am inspirat pe îndelete pentru redactarea notei de față: „Cicéron et le Moyen Platonisme: le problème du Souverain Bien pour Platon", *Revue des études latines*, 68, 1990, pp. 50-65).

8. Referitor la această mișcare, *cf.* cursul din 6 ianuarie, prima oră.
9. Se cuvine totuși să nu uităm că Plotin, de pildă, i-a combătut neîncetat pe gnostici. *Cf. Enneade*, II, 9, pasaj intitulat, tocmai, de către Porphyrius: *Împotriva gnosticilor*.
10. Pentru o descriere a procedurilor de descifrare de sine în cadrul spiritualității creștine (adică a modului în care verbalizarea greșelilor este operată tîrziu, pornindu-se de la o explorare de sine, prin apariția și organizarea instituției monastice cu începere din secolele V-VIII), *cf.* cursul de la Collège de France din 12 și, mai ales, cel din 26 martie 1980.
11. Despre această transplantare a exercițiilor spirituale (în special a tehnicilor examenului de sine), *cf.* seminarul din octombrie 1982 de la Universitatea din Vermont (*Dits et Écrits*, *op. cit.*, IV, n° 363, pp. 808-810).
12. Născut în Cezareea Capadociei (330), Sfîntul Vasile cel Mare a studiat la Constantinopole și la Atena. A redactat o seamă de *Reguli* destinate comunităților monastice pe care le-a întemeiat în Asia Mică.
13. *Cf.* cursul din 24 martie, ora a doua.
14. Regăsim aici tema a ceea ce foarte curînd Foucault va numi „estetica existenței". *Cf.* convorbirea, din mai 1984, cu A. Fontana (în *Dits et Écrits*, IV, n° 357, pp. 731-732), ca și convorbirea cu H. Dreyfus (*id.*, n° 344, pp. 610-611 și 615) și „Usage des plaisirs et Techniques de soi" [*Practicarea plăcerilor și tehnicile de sine*] (*id.*, n° 338, p. 545).
15. *Cf.* cursul din 20 ianuarie, prima oră, și mai ales cel din 3 martie, ora a doua.
16. *Cf.*, de exemplu, la Hesiod: „omul ce-i tîrîie-brîu nu-și umple hambarul vreodată (*meletê de toi ergon ophellei*)" (*Munci și zile*, v. 412, în Hesiod, *Opere*, trad. D. Burtea, București, Ed. Univers, 1973, p. 71).
17. H.-I. Marrou (*Istoria educației în Antichitate*, *op. cit.*) distinge două tipuri de exerciții (de *meletai*) puse la punct de profesorii de retorică în perioada elenistică: pledoariile fictive, pe subiecte fanteziste, și improvizațiile aparținînd genului deliberativ, pe subiecte la fel de fanteziste. *Meletê* va deveni, în latină, *declamatio*.
18. *Cf.*, de exemplu, Épictète, *Entretiens*, I, 1, 25 (ed. cit., p. 8), III, V, 11 (p. 23), IV, 4, 8-18 (pp. 38-39), IV, 6, 11-17 (pp. 54-55).
19. Musonius, *Reliquiae*, ed. cit., pp. 22-27 (*cf.* Stobée, *Florilège*, III, 29, 78, secțiunea intitulată: „*peri philoponias kai meletês kai hoti asumphoron to oknein*"). Despre acest text, *cf.* cursul din 24 februarie, ora a doua.
20. În anul 65, Nero, dejucînd complotul pus la cale de senatorul Pison, face să cadă cîteva capete: Seneca este poftit să-și taie venele, ca și Lucanus de altfel. În prelungirea acestor măsuri, Nero decide și exilarea personalităților stoice sau cinice cunoscute: Musonius Rufus pleacă pe insula

Gyaros, iar Demetrius e surghiunit. Musonius va fi rechemat la Roma de către Galba, şi, protejat fără îndoială de Titus, nu va fi atins de decretele de exil care vor fi pronunţate, de data aceasta sub Vespasian, la începutul anilor 70, împotriva a numeroşi filosofi (Demetrius, Euphrates etc.).

21. „Căci cum ar putea deveni cineva cumpătat dacă nu ştie altceva decît că nu trebuie să se lase învins de plăceri, dar încă nu s-a exersat să reziste plăcerilor? Cum ar putea el deveni drept dacă n-a învăţat decît că trebuie să iubească egalitatea, dar nu s-a străduit să fugă de lăcomie? Cum am putea noi dobîndi curajul dacă n-am făcut decît să observăm că lucrurile care le par celor mulţi înspăimîntătoare nu sînt, de fapt, de temut, dar nu ne-am preocupat să nu ne lăsăm cuprinşi de teamă în prezenţa lor? Şi cum am putea fi prudenţi dacă nu am făcut altceva decît să recunoaştem care sînt adevăratele bunuri şi adevăratele rele, dar nu ne-am antrenat să dispreţuim ceea ce doar pare a fi un bine?" (A.-J. Festugière, *Deux prédicateurs dans l'Antiquité, Télès et Musonius*, *op. cit.*, p. 69).
22. Toată această problematică face obiectul unui capitol din *Practicarea plăcerilor*: „ENKRATEIA" [EGKRATEIA], *op. cit.*, p. 164.
23. „N-aţi auzit niciodată ce se spune despre Iccos din Tarent că, în scopul de a cîştiga izbînda la Jocurile Olimpice şi la celelalte, el se devota într-atît artei sale şi progresa aşa de mult în cumpătare şi curaj, numai fiindcă în tot timpul exerciţiilor sale nu s-a atins de nici o femeie şi de nici un băiat" (Platon, *Legile*, Cartea a VIII-a, 840a, trad. E. Bezdechi, Bucureşti, Ed. Iri, 1995, p. 251).
24. Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea a II-a, Scrisoarea a XV-a, 1-4, ed. cit., p. 37, şi Cartea a VI-a, Scrisoarea a LV-a, 1 (p. 133).
25. *Scrisori către Lucilius*, Cartea I, Scrisoarea a XVIII-a (pp. 44-47). *Cf.*, despre această scrisoare, *Preocuparea de sine*, *op. cit.*, pp. 347-348.
26. *Id.*, Scrisoarea a XVIII-a, 5-8 (pp. 45-46).
27. Despre Seneca, bogătan şi hoţ, *cf.* declaraţiile lui P. Suillius, reproduse de Tacitus: „Prin ce înţelepciune, prin ce precepte filosofice şi-a procurat în patru ani de prietenie cu palatul [altfel spus, cu Nero] trei sute de milioane de sesterţi? La Roma, el [Seneca] vînează, prinzînd ca într-o plasă, testamente şi bătrîni fără moştenitori. Italia şi provinciile sînt sleite de camăta lui enormă" (*Anale*, Cartea a XIII-a, 42, trad. G. Guţu, ed. cit., p. 358). Cu greu te poţi împiedica să gîndeşti că Tacitus se referă tot la Seneca atunci cînd scrie, referitor la Nero: „Apoi, Nero îi umplu de daruri pe principalii săi amici. Cîte unii îi criticau pe cei care, predicînd o morală severă, îşi împărţeau, într-un asemenea moment, case, vile, ca pe o pradă" (*id.*, Cartea a XIII-a, 18, p. 342); şi ne vom aduce aminte că Nero îl cadorisise pe Seneca cu nişte domenii care îi aparţinuseră lui... Britannicus, decedat în condiţii suspecte. Despre veniturile lui Seneca, *cf.* declaraţiile lui Dio Cassius (LXI, 10, 3), şi, pentru o prezentare aparţinînd vremurilor moderne, P. Veyne, care vorbeşte de „una dintre cele mai mari averi din veacul său" („Préface" la Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, *op. cit.*, pp. XV-XVI). Întregul tratat *Despre viaţa fericită* constituie o încercare abilă şi violentă a lui Seneca de a se apăra împotriva reproşurilor formulate la adresa filosofului bogat care laudă meritele vieţii aspre.

28. *Scrisori către Lucilius*, Cartea I, Scrisoarea a VIII-a (pp. 15-17).
29. „Vrei să nu mai fii irascibil? Încetează a-ţi mai alimenta obişnuinţa; nu-i mai azvîrli nimic de ros, care ar putea-o face să crească. Domoleşte-ţi prima manifestare şi apoi numără zilele cît nu te-ai mai mîniat: «Obişnuiam să mă înfurii în fiece zi; acum, am început să nu má mai înfurii decît o dată la două zile, apoi o dată la trei zile, apoi o dată la patru zile». Şi dacă vei reuşi să te abţii vreme de treizeci de zile, adu Zeului o ofrandă" (Épictète, *Entretiens*, II, 18, 12-13, p. 76).
30. Plutarque, *Du contrôle de la colère* [*Despre controlul asupra mîniei*], 464c, trad. J. Dumortier & J. Defradas, ed. cit., § 15, pp. 84-85.
31. Plutarque, *Le Démon de Socrate*, 585a-c, trad. J. Hani, ed. cit., p. 95.
32. „Astăzi am văzut un băiat frumos sau o fată frumoasă şi nu mi-am zis: «De-ar da cerul să mă culc cu el» sau «Ferice de bărbatul care o are!» Deoarece cel care spune un asemenea lucru spune totodată şi: «Trăiască adulterul!» Nu-mi reprezint (*anazôgraphô*) nici măcar scenele care ar urma: femeia aceasta este de faţă, se dezbracă, se culcă alături de mine..." (*Entretiens*, II, 18, 15-16, pp. 76-77).
33. *Entretiens*, III, 24, 84-85 (pp. 106-107).
34. „Dacă îţi săruţi copilul, sau fratele, sau prietenul, nu da niciodată frîu liber imaginaţiei şi nu îngădui efuziunilor (*diakhusin*) tale să meargă pînă unde ar voi" (*id.*, 85, p. 107).
35. *Id.*, 88 (p. 107).

Cursul din 17 martie 1982

Ora a doua

Viața însăși ca încercare. – Tratatul De Providentia *al lui Seneca: proba existenței și funcția ei discriminatorie. – Epictet și filosoful-cercetaș. – Transfigurarea relelor: de la vechiul stoicism la Epictet. – Încercarea în tragedia greacă. – Observații asupra indiferenței de la pregătirea elenistică pentru viață pînă la dogmele creștine despre nemurire și mîntuire. – Arta de a trăi și preocuparea de sine: o răsturnare de raport. – Un semn al acestei răsturnări: tema virginității în romanul grec.*

Unul dintre elementele importante ale acestei ascetici a filosofilor din epoca imperială îl reprezintă apariția și dezvoltarea ideii că încercarea (*probatio*) nu trebuie să fie, spre deosebire de abstinență, doar un fel de exercițiu de formare căruia i se stabilesc limitele la un anumit moment al vieții, ci că ea poate și trebuie să devină o atitudine generală de viață. Asistăm, cred, altfel spus, la apariția ideii capitale că viața trebuie recunoscută, gîndită, trăită, practicată ca o necontenită punere la încercare. Firește însă că această idee reprezintă mai mult o tendință, în sensul că nu există, după părerea mea – eu, unul, oricum, n-am întîlnit-o sub această formă –, o reflecție sistematică, o teoretizare generală a principiului conform căruia viața este o încercare. Nu există, în orice caz, nici o teoretizare care să poată fi comparată, ca dimensiuni, cu ceea ce vom întîlni în această privință în creștinism. Dar mi se pare că ea reprezintă totuși o idee extrem de clar formulată într-un anumit număr de texte, mai ales la Seneca și la Epictet.

În cazul lui Seneca, firește, textul de referință – pe această temă a „vieții ca încercare" – îl constituie tratatul *De Providentia*, în care unul dintre firele conducătoare îl reprezintă vechea temă stoică, cît se poate de clasică, a Divinității, a unui Zeu care este tatăl (tată al lumii, tată al oamenilor) ce trebuie să fie recunoscut, respectat după modelul acestei relații de familie. Numai că din tema aceasta extrem de veche și cunoscută a Zeului privit ca tată, Seneca deduce un anumit număr de consecințe interesante. Iată ce spune el: Zeul este

un tată, în sensul că nu este o mamă. Vreau să spun că o mamă se caracterizează prin indulgență față de propriii ei copii. Mama – și aici, el se referă cît se poate de evident la ceea ce este, fără îndoială, raportul matern față de un băiat ajuns la vîrsta de școală sau la vîrsta adolescenței – este făcută pentru a fi indulgentă. Este făcută ca să acorde permisiuni. Este făcută ca să mîngîie etc.[1]. Tatăl, în schimb, are sarcina să educe. Și Seneca folosește aici o expresie interesantă, spune: Tatăl, și prin urmare Zeul privit ca tată, *amat fortiter*[2] (va exista și un anumit *pecca fortiter* care, ulterior, se va dovedi important[3]). *Amat fortiter*: iubește cu curaj, cu o energie ce nu cunoaște slăbiciuni, cu o rigoare neclintită, eventual chiar plină de asprime. Își iubește copiii cu acest curaj și cu această energie neclintită. Dar ce înseamnă a-ți iubi copiii cu o energie neclintită, ce nu cunoaște slăbiciuni? Înseamnă a veghea, mai presus de orice, ca ei să se formeze, să se formeze așa cum trebuie, adică: prin supunerea la eforturi, la greutăți și chiar la suferințe, care-i vor putea pregăti pe copii în vederea eforturilor reale, a durerilor efective, a necazurilor și nenorocirilor de care se vor putea izbi. Iubind *fortiter* (cu putere și energic), tatăl va asigura educarea puternică și energică a unor bărbați care la rîndul lor vor fi puternici și plini de energie. Prin urmare, iubirea paternă a Divinității față de oameni nu trebuie concepută după modelul matern al unei indulgențe providențiale, ci sub forma unei vigilențe, a unei vigilențe pedagogice față de oameni. Vigilență pedagogică ce nu exclude, cu toate acestea, un paradox, căruia tocmai tratatul *De Providentia* își asumă sarcina de a-i explica motivele, pe care încearcă să-l soluționeze. Paradoxul este acesta: în această asprime pedagogică, Tatăl-Zeu face totuși o diferență. Face o diferență între oamenii de bine și cei răi. Această diferență este însă una absolut paradoxală, dat fiind că putem vedea neîncetat oameni de bine, care sînt prin urmare favoriții divinității, muncind din greu, depunînd eforturi considerabile, trudind pînă la sudoare pentru a sui căile abrupte ale existenței. Neîncetat aceștia se văd confruntați cu greutăți, cu necazuri, nefericiri și suferințe. În vreme ce, din contra, oamenii răi își duc viața în tihnă, petrecîndu-și-o în plăceri de nimic tulburate. Ei bine, spune Seneca, acest paradox se explică foarte ușor. Căci, în realitate, este absolut logic și rațional ca, în cadrul acestei educații, cei răi să fie favorizați, iar oamenii de bine, din contra, să fie persecutați sau puși fără încetare la încercare. Căci, spune el, tocmai pentru că sînt răi îi abandonează Zeul pe acești oameni în brațele plăcerilor, neglijîndu-le prin urmare educația și știind foarte bine că educația n-ar putea da nici un fel de roade în cazul lor, în vreme ce pe oamenii de bine, adică tocmai pe cei pe care-i iubește, îi supune în schimb neîncetat la probe pentru a-i căli, a-i face curajoși și puternici și, astfel, a-i pregăti pentru el. „*Sibi*

[parare][4]: Zeul îi pregăteşte pe oameni pentru el însuşi, şi îi pregăteşte pentru el însuşi pe oamenii pe care-i iubeşte pentru că aceştia sînt nişte oameni buni. Îi pregăteşte pentru el prin întreaga serie de încercări în care constă, de fapt, viaţa. Ei bine, mi se pare că trebuie să ne oprim un moment asupra acestui pasaj, deoarece cuprinde cel puţin două idei importante.

În primul rînd, aceasta. Observaţi această idee că viaţa, viaţa cu întregul ei sistem de încercări şi de neferici, viaţa în întregul ei este o educaţie. Aici ne intersectăm cu lucrurile pe care le-am evocat atunci cînd plecaserăm de la *Alcibiade*. Vă amintiţi că *epimeleia heautou* (practica de sine, cultura de sine etc.) reprezenta esenţialmente substitutul unei educaţii insuficiente; iar *epimeleia heautou* – nu spun că în întregul platonism, dar cel puţin în *Alcibiade*[5] – era într-adevăr ceva pe care tînărul, aflat în pragul unei cariere politice, trebuia să-l practice pentru a putea să exercite aşa cum trebuie puterea politică. Am văzut generalizarea acestei idei de *epimeleia heautou*, şi încercasem să vă arăt că, în cadrul acestei culturi de sine din epoca elenistică şi imperială, „a te ocupa de tine însuţi" nu era doar o obligaţie pentru cel tînăr, din pricina unei educaţii deficitare: trebuia să te ocupi de tine însuţi întreaga viaţă[6]. Şi iată că acum reîntîlnim ideea de educaţie, dar, şi aici, tot o educaţie generalizată: întreaga viaţă trebuie să constituie o educaţie pentru individ. Practica de sine care trebuie să se desfăşoare, care trebuie iniţiată din pragul adolescenţei şi al tinereţii şi dusă pînă la capătul vieţii, această practică de sine se înscrie într-o schemă providenţială care face ca Divinitatea să răspundă, într-un anumit sens, dinainte, să organizeze pentru această formare de sine, pentru această practică de sine însuşi, o lume în aşa fel alcătuită încît să aibă valoare formativă pentru om. Cu alte cuvinte, întreaga viaţă este o educaţie. Iar *epimeleia heautou*, extinsă acum la scara întregii vieţi, constă în aceea că ne vom educa pe noi înşine trecînd prin toate necazurile vieţii. Există acum un fel de spirală între forma de viaţă şi educaţie. Trebuie să ne educăm necontenit pe noi înşine prin încercările la care sîntem supuşi şi graţie acestei preocupări de noi înşine care ne face să luăm toate aceste încercări în serios. Ne educăm pe noi înşine pe parcursul întregii vieţi şi totodată trăim pentru a putea să ne educăm. Această coextensivitate dintre viaţă şi formare constituie prima caracteristică a vieţii-încercare.

În al doilea rînd, vă rog să observaţi că această generalizare a punerii la încercare ca viaţă, sau această idee că preocuparea de sine trebuie să însoţească întreaga viaţă în măsura în care viaţa se cuvine a fi integral consacrată formării de sine, se articulează pe o funcţie discriminantă fundamentală, misterioasă însă pînă la urmă, dat fiind că toată această analiză a vieţii ca încercare se sprijină pe dihotomia,

dinainte stabilită, între oamenii buni și cei răi. Viața ca încercare e rezervată, este făcută anume pentru oamenii buni. Și este astfel făcută încît oamenii cei buni să se deosebească de ceilalți, cînd, tocmai, oamenii care nu sînt buni (răii) nu numai că nu trec proba sau nu recunosc viața ca pe o încercare, dar pentru ei viața nici măcar nu este organizată ca o punere la încercare. Iar dacă sînt abandonați plăcerilor este tocmai în măsura în care ei nici măcar nu sînt demni de a fi puși la încercare. Cu alte cuvinte, se poate spune că în *De Providentia* ceea ce apare este principiul conform căruia încercarea (*probatio*) constituie forma în același timp generală, educativă și discriminantă a vieții.

Acest text al lui Seneca (din tratatul *De Providentia*) face ecou multor fragmente din *Diatribele* lui Epictet, în care se întîlnesc idei destul de apropiate. În Cartea întîi a *Diatribelor*, de exemplu, Zeul este comparat nu chiar cu un tată de familie sever, opusul unei mame indulgente, ci cu un profesor de gymnaziu, profesor de gymnaziu care, pentru a-și forma așa cum trebuie elevii pe care i-a acceptat, pe care i-a adunat în jurul lui și pe care vrea să-i învețe rezistența și forța, dispune în jurul lor adversari, adversarii cei mai duri cu putință. Dar de ce a ales el niște adversari duri tocmai pentru acești elevi cărora le acordă toate favorurile și întregul său interes? Pentru ca ei să devină campioni la jocurile olimpice. Și nu poți deveni campion la jocurile olimpice fără să asuzi: Zeul-profesor de gymnaziu, Zeul care le rezervă cei mai duri adversari tocmai elevilor săi preferați pentru ca aceștia să cucerească cununa de lauri în ziua jocurilor. În aceeași diatribă, întîlnim, schițată cel puțin, această diferență între oamenii buni și cei care nu sînt buni, această funcție discriminantă a *probatio*, sub forma – extrem de interesantă și care se va bucura și ea, ulterior, de nenumărate ecouri – ideii de cercetaș[7]. Epictet spune așa: Există oameni atît de virtuoși de la natură, care și-au demonstrat cu atîta strălucire forța, încît Zeul, în loc să-i lase să trăiască în mijlocul celorlalți oameni, cu toate avantajele și neajunsurile vieții obișnuite, îi trimite ca pe niște cercetași să exploreze cele mai mari pericole, cele mai aspre dificultăți. Iar acești cercetași ai nefericirii, acești cercetași ai ghinionului, acești cercetași ai suferinței vor trece, pe de o parte, pentru ei înșiși prin aceste încercări, peste măsură de dure și de dificile, dar, ca buni cercetași ce sînt, se vor întoarce apoi în cetatea din care provin pentru a le spune concetățenilor lor că, de fapt, toate pericolele de care aceștia se tem într-atît nu trebuie să-i preocupe peste măsură, pentru că ei înșiși au trecut prin ele. Trimiși în calitate de cercetași, ei au înfruntat aceste pericole, au putut să le învingă și, din moment ce-au putut să le învingă, ei bine, și ceilalți vor putea să le învingă. Și se întorc astfel, cercetași care și-au îndeplinit misiunea, triumfători și capabili

să-i învețe și pe alții că aceste încercări și aceste necazuri pot fi învinse, și că pentru asta există o cale pe care ei pot să le-o arate. Așa este filosoful, așa este cinicul – de altfel, în marele portret al cinicului pe care-l va face Epictet, metafora cercetașului este din nou folosită[8] – filosof-cercetaș în jocul de-a încercarea, trimis în avangardă ca să înfrunte dușmanii cei mai teribili, și întorcîndu-se pentru a spune că dușmanii nu sînt periculoși, sau nu foarte, nu atît de periculoși pe cît se crede, și pentru a spune totodată cum pot fi ei învinși [...].

Însă aceste încercări, aceste necazuri nu le mai putem considera ca fiind niște rele. Sîntem obligați să considerăm că reprezintă un bine, un bine din care trebuie să tragem profit și folos pentru formarea individului. Nu există nici măcar o singură dificultate dintre cele de care ne izbim care să nu fie, tocmai în calitatea ei de dificultate, tocmai în calitatea ei de suferință, de necaz, ca atare, un bine. Epictet spune așa: Putem trage profit din toate dificultățile, din toate situațiile fără ieșire. – Din toate dificultățile? – Da, din toate. Și Epictet revine, schițînd un fel de dialog diatribic între maestru și elev: Din toate dificultățile? întreabă elevul. – Da, din toate. – E vreun profit, vreun folos în faptul că cineva ne insultă? Răspunsul maestrului: Dar atletul ce avantaje scoate oare din antrenamentul său? Cele mai mari avantaje. Așa și cel care mă insultă „se transformă în antrenorul meu: îmi exersează răbdarea, îmi exersează calmul, blîndețea [dacă cineva mă exersează să fiu calm, nu-mi aduce oare un serviciu? M.F.]. Vecinul meu e un om rău? Pentru el însuși. Pentru mine însă [și tocmai pentru că este rău; M.F.] el e bun, îmi exersează blîndețea și indulgența. Adu boala, adu moartea, adu [sărăcia], adu injuria și condamnarea la cea mai cumplită tortură – toate, sub bagheta lui Hermes, vor dobîndi folosință"[9]. Bagheta lui Hermes este cea care transformă tot ce atinge în aur. Cred că avem aici o idee importantă, într-adevăr, pentru că, într-un anumit sens, ea este foarte apropiată de o temă stoică absolut tradițională. Este apropiată, dar este totuși extrem de diferită. Este apropiată de tema conform căreia ceea ce, la o primă vedere, ne apare ca fiind un rău ce ne vine din lumea exterioară, din ordinea lucrurilor, în realitate nu este un rău. Aceasta este una dintre tezele fundamentale ale stoicismului, și încă de pe vremea formelor lui originare[10]. În teza tradițională a stoicilor, cum însă are loc această evacuare a răului ca rău? Altfel spus: în ce fel descoperim noi că ceea ce simțim ca fiind un rău sau ceea ce credem a fi un rău nu este de fapt unul? Ei bine, știți că această descoperire se face printr-o întreagă operație, care este esențialmente de ordin intelectual și demonstrativ. În fața a ceva ce ni se întîmplă, de pildă moartea cuiva apropiat, o boală, pierderea averii, un cutremur, trebuie să ne spunem că fiecare dintre aceste evenimente, oricare ar fi el și

oricît de accidental ar putea părea, face în realitate parte din ordinea lumii şi din înlănţuirea ei necesară. Această înlănţuire necesară a fost creată de Zeu sau de principiul raţional care a organizat lumea, şi care a organizat-o bine. Şi, drept urmare, se impune să recunoaştem că, din singurul punct de vedere care trebuie să fie al nostru, şi anume [acela] al unei fiinţe raţionale, trebuie să considerăm că ceea ce ne apare ca fiind un rău nu este de fapt unul. Numai părerea noastră ne separă, ne face să luăm distanţă faţă de punctul de vedere al raţionalităţii, al fiinţei raţionale. Numai această părere a noastră ne face să credem că este vorba de ceva rău. Dar de fapt nu este deloc ceva rău. Să adoptăm aşadar atitudinea şi poziţia subiectului raţional: toate aceste evenimente fac parte din ordinea lumii şi, prin urmare, nu sînt ceva rău – cu, aşa cum ştiţi, întrebarea, de atîtea ori repetată, în jurul căreia Cicero, de exemplu, s-a învîrtit de atîtea ori[11], şi care este: degeaba nu este ceva rău, căci atunci cînd sînt bolnav şi cînd sufăr cu adevărat, este oare acesta un rău sau nu este? În orice caz însă, teza stoică, schema, dacă vreţi, a acestei anulări a răului din stoicismul clasic trece aşadar prin analiza sau reflecţia subiectului raţional ca atare despre ordinea lumii, reflecţie care-i permite să reaşeze toate evenimentele acestea în interiorul unei ordini bune din punct de vedere ontologic. Şi, în consecinţă, răul încetează a mai fi, ontologic vorbind cel puţin, ceva rău.

Or, observaţi că în textul lui Epictet, în această istorioară despre cel care mă insultă, despre cel care mă insultă şi care îmi face în felul acesta un bine şi a cărui insultă însăşi reprezintă un bine, lucrurile stau cu totul altfel. Căci este vorba de cu totul altceva decît analiza despre care v-am vorbit adineauri. Este vorba de o transfigurare a răului în bine, dar de o transfigurare a răului în bine tocmai în măsura în care îmi face un rău. Ceea ce deplasează analiza lui Epictet şi o face să scape obiecţiei [de] tip ciceronian – acel rest pe care Cicero îl obiecta analizei stoice clasice: Dar, pînă la urmă, chiar dacă admit că nu este ceva rău, în măsura în care face parte din ordinea raţională a lumii, nu-i mai puţin adevărat că mie, unuia, îmi face rău – este că, acum, faptul că acest ne-rău (pentru Epictet, firește, ontologic nu este un rău, conform doctrinei clasice) îmi face rău, adică este în acelaşi timp o durere, o suferinţă, şi că mă afectează dacă, în orice caz, şi atît timp cît nu mă domin în mod absolut pe mine însumi, ei bine, tocmai acest fapt reprezintă un bine în raportul meu [cu] mine însumi. Transfigurarea sau anularea răului nu se face aşadar exclusiv sub forma unei astfel de puneri în poziţie raţională a privirii îndreptate asupra lumii. Transfigurarea în bine se face în chiar interiorul suferinţei care e provocată, tocmai în măsura în care această suferinţă constituie efectiv o încercare, în măsura în care ea este recunoscută, trăită, practicată de subiect ca o încercare. În cazul

stoicismului clasic, putem spune că gîndirea întregului are rolul de a anula experienţa personală a suferinţei. În cazul lui Epictet însă şi în interiorul aceluiaşi postulat teoretic pe care Epictet îl menţine, este vorba, dacă vreţi, de un alt tip de mutaţie, datorat atitudinii de punere la încercare ce dublează, supraîncarcă orice experienţă personală de suferinţă, de durere şi de nenorocire cu o valoare care este direct pozitivă pentru noi. Această valorizare nu anulează suferinţa, ci, dimpotrivă, se agaţă de ea, se slujeşte de ea. Tocmai în măsura în care ceva ne face rău acest rău nu este un rău. Este vorba aici de ceva decisiv şi, după părerea mea, absolut nou în comparaţie cu ceea ce putem considera ca fiind cadrul teoretic general al stoicismului.

În legătură cu toate acestea – cu această idee despre viaţă ca încercare formativă, cu această idee conform căreia nenorocirea este un bine exact în măsura în care este un rău, în care atitudinea de punere la încercare o recunoaşte ca fiind o nenorocire – aş vrea să fac mai multe remarci. Bineînţeles, într-un anumit sens, îmi veţi spune: dar nu este ceva atît de nou pe cît pare, şi chiar dacă această idee pare a reprezenta, şi chiar reprezintă, faţă de dogmatica stoică o anumită mutaţie sau o anumită schimbare de accent, de fapt ideea că viaţa nu e decît o lungă ţesătură de necazuri prin care oamenii sînt puşi la încercare reprezintă o veche idee greacă. La urma urmelor, nu ea a subîntins întreaga tragedie greacă clasică, toate marile mituri clasice? Prometeu şi încercarea sa, Herakles şi încercările lui[12], Œdip şi proba în acelaşi timp a adevărului şi a crimei etc. Numai că ceea ce cred eu că de fapt caracterizează punerea la încercare în tragedia greacă clasică, ceea ce, în tot cazul, o subîntinde este tema înfruntării, a întrecerii, a jocului dintre invidia zeilor şi excesul oamenilor. Altfel spus, numai atunci cînd zeii şi oamenii se înfruntă unii pe alţii, efectiv încercarea apare ca fiind suma nenorocirilor pe care zeii le trimit oamenilor pentru a vedea dacă aceştia vor putea să le facă faţă, în ce fel şi dacă oamenii sau zeii vor învinge. În tragedia greacă, încercarea este un fel de încercare de forţă între oameni şi zei. Povestea lui Prometeu este, evident, exemplul cel mai clar[13]. Există un raport agonistic între zei şi oameni, raport la capătul căruia omul, chiar şi trăsnit de nenorocire, iese înnobilat, dar cu o noblețe care este aceea a împăcării cu zeii, care este măreţia păcii regăsite. Nimic mai clar în această privinţă decît *Œdip la Colonos* sau, dacă vreţi, comparaţia dintre *Œdip Rege* şi *Œdip la Colonos*[14]. Œdip la Colonos, definitiv lovit de nenorocire, trecut efectiv prin toate încercările cu care zeii l-au urmărit, ca urmare a unei foarte vechi răzbunări care apăsa nu atît asupra lui, cît asupra familiei lui, ajunge în sfîrşit, frînt de încercări, în locul unde urmează să moară. Şi ajunge acolo putînd să spună, la capătul bătăliei în care a fost înfrînt, dar din care iese, cu toate acestea, înnobilat: eram

nevinovat de tot ce s-a întîmplat. Nimeni nu poate să-mi reproşeze nimic. Căci cine n-ar fi ucis, asemeni mie, un bătrîn obraznic, din moment ce nu ştiam că e tatăl meu? Cine n-ar fi luat de nevastă o femeie dacă n-ar fi ştiut, asemeni mie, că-i este mamă? De toate acestea am fost nevinovat, iar zeii m-au urmărit cu o răzbunare care nu putea fi şi nici nu era o pedeapsă. Acum însă, copleşit de încercări, vin, ei bine, vin ca să aduc pămîntului unde voi muri o vigoare, o vigoare nouă, o vigoare protectoare care mi-a fost dată tocmai de către zei. Şi dacă efectiv am fost pierdut, din pricina unei crime de care nu aveam ştire şi pentru care zeii m-au urmărit, într-o luptă în care am fost mai slab, dacă am adus ţării mele ciuma, ei bine, voi aduce acum pămîntului, în care în sfîrşit îmi voi afla pacea, seninătatea, liniştea şi atotputernicia[15]. Este o încercare de forţă în care a existat prin urmare un învins (Œdip), dar în care, pînă la urmă, înfrîngerea o dată consumată, omul îşi regăseşte puterile şi se împacă cu zeii care acum îl apără. Or, nu o astfel de întrecere, nu o astfel de enormă încercare a forţelor între puterea zeilor şi puterea oamenilor subîntinde încercarea stoică, punerea la încercare aşa cum este ea definită la Seneca şi la Epictet. Ci, dimpotrivă, tocmai ca urmare a unui paternalism, trebuie să spun, destul de cicălitor al suferinţei îi înconjoară zeii, efectiv, pe oameni cu o serie întreagă de încercări, de suferinţe etc., necesare pentru ca aceştia să se poată forma. Nu o încercare de forţă, ci o bunăvoinţă protectoare le trimite aici oamenilor toate nenorocirile.

A doua remarcă : tema aceasta – a considera viaţa însăşi, întreaga viaţă, în generalitatea şi în continuitatea ei, ca pe o încercare formatoare şi discriminantă – trebuia, evident, să ridice o mulţime de dificultăţi teoretice. Pînă la urmă, Seneca, de pildă, spune că Zeul, presărînd viaţa oamenilor buni cu o serie întreagă de încercări, îi pregăteşte pentru el însuşi (*sibi [parat]*): îi pregăteşte pentru sine pe toţi aceşti oameni pe care îi supune astfel la probă[16]. Dar ce înseamnă această pregătire, pregătire pentru ce? Să fie oare o pregătire a raportului de identificare, de asimilare a sufletului în raţiunea universală şi divină? Să fie oare vorba de o pregătire a omului întru împlinirea propriei sale vieţi pînă la momentul decisiv şi revelator al morţii? Să fie oare vorba de o pregătire a omului pentru nemurire şi mîntuire, o nemurire topită în raţiunea universală sau o nemurire personală? O teorie exactă despre aceste lucruri este foarte greu de găsit, de fapt, la Seneca[17]. Există, fără îndoială, multe elemente ale unui posibil răspuns, şi ar putea fi găsite chiar mai multe astfel de răspunsuri, ceea ce demonstrează, tocmai, faptul că, pînă la urmă, această problemă nu este, pentru Seneca, cu adevărat importantă. Zeul îşi pregăteşte oamenii pentru sine, dar pînă la urmă, pentru Seneca, „faptul că viaţa este o pregătire" reprezintă o temă

fundamentală care pentru el nu pune, cel puțin nu într-un mod urgent, problema care, în schimb, se va dovedi capitală pentru creștinism: pregătire pentru ce, în vederea a ce? E ca și cum tema tehnicii de sine, a culturii de sine, ar fi autonomă față de niște probleme teoretice cărora le simțim prezența în jurul acestei practici. Dar ea este suficient de gravă și de importantă în sine pentru a funcționa singură ca principiu de conduită, fără a impune o confruntare foarte directă și sistematică cu problemele teoretice pe care le poate pune. Același lucru l-am putea spune și referitor la problema discriminării: pînă la urmă, ce înseamnă asta? Trebuie oare să presupunem că există, la origine, oameni răi și oameni buni? Și că Zeul le rînduiește celor buni nefericirea, iar celor răi plăcerile? Sau trebuie oare să admitem că, de fapt, este vorba de un fel de schimbare de semne: Zeul supunîndu-i pe oameni la probe, văzîndu-i pe cei care fac față încercărilor, care triumfă asupra lor și trimițîndu-le în consecință cu atît mai multe, abandonîndu-i, în schimb, pe ceilalți plăcerilor, pe cei care și-au dovedit, de la primele încercări, neputința? Lucrurile acestea nu sînt deloc clare și, o dată în plus, ceea ce mă surprinde este faptul că nici Seneca și nici Epictet nu par a aborda chestiunea într-un mod serios. Există, încă o dată, elemente ale unui posibil răspuns, nu trebuie să se creadă că lucrurile sînt spuse la întîmplare, fără a fi înscrise într-un cîmp teoretic. Dar o problematizare precisă a acestor două teme nu există. Nu se teoretizează întrebarea: „În vederea a ce pregătește această viață concepută ca pregătire?"; după cum nu se teoretizează nici întrebarea: „În ce constă această discriminare ce funcționează în același timp ca o condiție și ca un efect al vieții concepute ca încercare?" Aceasta era cea de-a doua remarcă pe care voiam s-o fac.

Și ar mai fi și o a treia, aceasta: bineînțeles, aceste două mari teme – aceea a vieții ca încercare pe parcursul întregii ei desfășurări, și aceea a încercării ca discriminare – au fost, așa cum știți, transferate din cadrul asceticii filosofice despre care vorbim în cadrul spiritualității creștine, schimbîndu-li-se însă, firește, aspectul. Pe de o parte, pentru că ideea vieții ca încercare va deveni, în creștinism, nu doar un fel de idee-încununare, ci, dimpotrivă, o idee absolut fundamentală. Nu este vorba doar de cîțiva filosofi peste măsură de rafinați care vor impune principiul sau vor impune ca ideal faptul că trebuie să ne considerăm și să ne trăim viața ca pe o perpetuă încercare. Dimpotrivă, fiecare creștin va fi somat să considere că viața nu-i altceva decît o încercare. Numai că exact în momentul cînd acest principiu se va generaliza și va deveni prescriptiv pentru toți creștinii, exact în același moment cele două întrebări despre care vorbeam adineauri și care, în mod cu totul ciudat, rămîn neteoretizate la stoici, vor deveni unele dintre focarele cele mai active

ale reflecției și ale gîndirii creștine. Este, evident, vorba de problema: în vederea a ce pregătește pregătirea pentru viață? Este vorba, evident, de problema nemuririi, a mîntuirii etc. Iar problema discriminării va fi, ei bine, problema fundamentală în jurul căreia se va organiza gîndirea creștină: ce este predestinarea; ce-i libertatea omului în fața atotputerniciei divine; ce e harul; cum este posibil ca, încă înainte ca aceștia să se fi născut, Dumnezeu l-a iubit pe Iacob și l-a urît pe Esau?[18] Pe scurt, este vorba în același timp de un transfer al acestor întrebări, dar și de o economie cu totul diferită, și în practică, și în teorie.

Dar dacă am amintit toate aceste chestiuni este pentru că voiam să vă semnalez un fenomen, după părerea mea, important din istoria acestei vaste culturi a sinelui care s-a dezvoltat în epoca elenistică și romană, și pe care am încercat să v-o descriu anul acesta. În mare, aș spune așa: problema, încă din epoca clasică, era, mi se pare, aceea de a defini o anumită *tekhnê tou biou* (o artă de a trăi, o tehnică a existenței). Și, vă amintiți desigur, tocmai în interiorul acestei probleme generale a lui *tekhnê tou biou* fusese formulat principiul lui „a te ocupa de tine însuți". Ființa umană este în așa fel făcută, *bios*-ul său, viața sa, existența ei sînt de așa natură încît ei nu pot, acești oameni, să își trăiască viața fără a se referi la o anumită articulare rațională și prescriptivă care este aceea tipică pentru *tekhnê*. Atingem aici, fără îndoială, unul dintre nodurile esențiale ale culturii, gîndirii și moralei grecești. Oricît de presantă ar fi cetatea, oricît de importantă ar fi ideea de *nomos*, oricît de larg răspîndită ar fi religia în gîndirea greacă, nici structura politică, nici forma legii și nici imperativul religios nu sînt vreodată capabile, pentru un grec sau pentru un roman, dar mai ales pentru un grec, să spună ce anume trebuie să facem concret de-a lungul vieții. Și mai ales nu sînt capabile să spună ce trebuie să facem cu această viață a noastră. În cultura greacă clasică, *tekhnê tou biou* se înscrie, după părerea mea, în golul lăsat atît de cetate și de lege, cît și de religie privitor la această organizare a vieții. Libertatea umană își impune pentru un grec obligații nu atît sau nu numai în cetate, nu atît și nu exclusiv prin lege, nu prin religie, cît prin această *tekhnê* (prin această artă a sinelui) pe care o practicăm noi înșine. Tocmai în interiorul acestei forme generale de *tekhnê tou biou* se formulează prin urmare principiul, preceptul „a te ocupa de tine însuți". Și am văzut tocmai cum cuiva precum Alcibiade, care vrea să facă o carieră politică, să ducă o viață de guvernant, îi este reamintit de către Socrate acest principiu pe care cel dintîi nu-l pusese la îndoială: Nu vei putea să dezvolți acea *tekhnê* de care ai nevoie, nu vei putea face din propria ta viață acel obiect rațional pe care vrei să îl faci dacă nu te vei ocupa de tine însuți. *Epimeleia heautou* se înscrie așadar în cadrul necesității unei *tekhnê* de viață.

Or, ceea ce cred că s-a întîmplat, şi ceea ce am încercat să vă arăt în cursul de anul acesta, e următorul fapt: în epoca despre care vorbim – să spunem, în epoca elenistică, în mod absolut cert în perioada Imperiului timpuriu, cea care m-a interesat în mod deosebit –, asistăm la un fel de inversare, de răsucire pe loc între tehnica de viaţă şi preocuparea de sine. Ceea ce se întîmplă într-adevăr mi se pare a fi că, de acum înainte, preocuparea de sine nu mai constituie un element necesar şi indispensabil pentru tekhnê tou biou (pentru tehnica de viaţă). Preocuparea de sine nu mai este acum ceva cu care trebuie să începem dacă efectiv vrem să ne definim aşa cum se cuvine o bună tehnică de viaţă. De-acum, mi se pare că preocuparea de sine nu numai că traversează, comandă, susţine de la un capăt la altul întreaga artă de a trăi – nu numai că, pentru a şti să exişti, trebuie să ştii să te preocupi de tine însuţi –, dar întreaga *tekhnê tou biou* (întreaga tehnică de viaţă) ajunge să se înscrie în cadrul devenit de-acum autonom al preocupării de sine. [Ce anume] decurge din ideea că viaţa trebuie să fie trăită ca o încercare? Care sînt sensul şi obiectivul vieţii cu valoarea ei formativă şi discriminatorie, ale vieţii privite în ansamblul ei ca o încercare? Ei bine, tocmai de a forma sinele. Trebuie să ne trăim viaţa în aşa fel încît clipă de clipă să ne îngrijim de noi înşine şi astfel încît ceea ce vom afla la capătul, absolut enigmatic de altfel, al vieţii – bătrîneţe, moarte, nemurire: nemurire difuză în sînul fiinţei raţionale sau nemurire personală, contează prea puţin –, lucrul pe care, în orice caz, trebuie să-l obţinem prin intermediul întregii *tekhnê* pe care o aplicăm de-a lungul vieţii, să fie tocmai un anumit raport de sine însuşi cu sine, raport ce reprezintă încununarea, împlinirea şi răsplata unei întregi vieţi trăite ca încercare. *Tekhnê tou biou*, modul de a aborda evenimentele din cuprinsul vieţii, trebuie să se înscrie în interiorul unei preocupări de sine care a devenit acum generală şi absolută. Nu ne mai ocupăm de noi înşine ca să trăim mai bine, nu ne mai ocupăm de noi înşine pentru a trăi mai raţional, nu ne mai ocupăm de noi înşine pentru a-i putea guverna pe ceilalţi aşa cum se cade; aceasta era, într-adevăr, problema lui Alcibiade. Acum trebuie să trăim pentru a face în aşa fel încît să avem cel mai bun raport posibil cu noi înşine. La limită, s-ar putea spune, într-un cuvînt: trăim „pentru sinele nostru", dînd însă acestui „pentru" un sens, evident, total diferit de cel din cadrul formulei tradiţionale „a trăi pentru sine". Trăim cu – ca proiect fundamental al existenţei – suportul ontologic care trebuie să justifice, să întemeieze şi să prescrie toate tehnicile de existenţă: raportarea la sine. Între Zeul raţional care, în ordinea lumii, a presărat în calea mea toate elementele, tot lanţul extrem de lung de pericole şi necazuri, şi mine, care voi descifra toate aceste necazuri ca tot atîtea încercări şi exerciţii în vederea perfecţionării mele, între acest Zeu

și mine însumi nu mai este de-acum vorba decît de mine. Mi se pare că acesta reprezintă un eveniment relativ important, gîndesc eu, din istoria subiectivității occidentale. Ce se poate spune în această privință?

În primul rînd, firește, ceea ce am încercat să reperez aici, această mișcare – această răsucire, după părerea mea, atît de importantă, care a deplasat una față de alta preocuparea de sine și tehnică de viață –, eu am reperat-o pornind de la textele filosofilor, dar mi se pare că ea poate fi identificată și după multe alte indicii. N-am timp anul acesta, dar aș fi vrut să vă vorbesc, de pildă, despre romane. Este extrem de interesantă această apariție a romanului grec tocmai în epoca despre care vorbim (secolele I-II). Romanul grec, știți, sînt poveștile acelea lungi de aventuri care sînt totodată și niște relatări de călătorie presărate cu tot felul de nenorociri, tribulații etc., prin întreaga lume mediteraneană, și care, dintr-un anumit punct de vedere, se mulează foarte bine pe marea formă definită de *Odiseea*[19]. Dar în vreme ce, în *Odiseea* (relatarea epică a peripețiilor lui Ulise), aveam de-a face cu acea mare încercare de forțe despre care vă vorbeam adineauri – fiind vorba de a ști cine, pînă la urmă, dintre oameni și zei, avea să triumfe, sau mai curînd care dintre zei împotriva altor zei: ne aflam într-un univers al luptei, al confruntării și al întrecerii –, o dată cu romanul grec asistăm, dimpotrivă, în mod evident, la apariția temei că viața trebuie să fie o încercare, încercare formatoare, formatoare a sinelui. Indiferent că ne referim la *Etiopicele* lui Heliodor, mai cunoscut sub titlul *Teagene și Haricleea*, la *Efesiaca* lui Xenofon din Efes[20] sau la *Aventurile Leukippei și ale lui Cleitophon* de Achilleus Tatios[21], toate aceste narațiuni sînt subordonate temei că tot ce i se poate întîmpla omului, toate nenorocirile cu care e confruntat (naufragii, cutremure, incendii, întîlniri cu tîlhari, amenințări cu moartea, întemnițare, sclavie), tot ceea ce li se întîmplă, într-un ritm accelerat, acestor personaje, ei bine, toate aceste peripeții care, efectiv, la fel ca și în *Odiseea*, îi conduc pe eroi pînă „acasă", la regăsirea de sine, reprezintă o manifestare a vieții ca perpetuă încercare. Dar o încercare în urma căreia trebuie să se obțină – ce? Împăcarea cu zeii? Nici pomeneală. Trebuie să se obțină puritatea, puritatea de sine, a unui sine înțeles ca fiind supus permanent vigilenței, supravegherii, protecției și stăpînirii. Iată de ce firul conducător al tuturor acestor romane nu-l constituie, ca în *Odiseea*, întrebarea dacă zeii îl vor învinge pe om sau cutare zeu va triumfa asupra cutărui alt zeu. Problema care străbate toate aceste romane este pur și simplu aceea a virginității[22]. Își va păstra oare fata virginitatea, își va păstra oare băiatul virginitatea, ei care s-au angajat, fie față de zeu, fie unul față de celălalt, să-și păstreze neatinsă puritatea personală? Toate încercările dispuse în jurul celor

două personaje purtate de seria peripeţiilor, toate episoadele acestor naraţiuni sînt concepute anume pentru a şti în ce măsură ele vor reuşi să-şi păstreze virginitatea, virginitate care îmi pare a fi, în cadrul acestei literaturi, forma vizibilă a raportului cu sine, a raportului cu sine în deplina lui transparenţă şi stăpînire. Tema atît de importantă a virginităţii, pe care o vom regăsi în spiritualitatea creştină şi care va determina atîtea urmări, o vedem apărînd aici, ca figură metaforică a raportului de sine însuşi cu sine. A-ţi păstra virginitatea: aceastăă virginitate să fie în continuare totală, integrală, atît pentru băiat, cît şi pentru fată, în momentul cînd, ajunşi în sfîrşit înapoi acasă, se regăsesc şi se căsătoresc cu acte în regulă. Păstrarea acestei virginităţi nu reprezintă, după părerea mea, altceva decît expresia figurată a ceea ce, de-a lungul tuturor peripeţiilor vieţii, se cuvine a fi păzit şi păstrat intact pînă la capăt: raportul de sine însuşi cu sine. Observăm, încă o dată, că oamenii trăiesc pentru sine, pentru ei înşişi.

Iată cam ceea ce voiam să vă spun despre viaţa concepută ca încercare. Mai avem prin urmare un curs, în care voi încerca să vă vorbesc, pe scurt, despre celălalt ansamblu de exerciţii: nu *gumnazein* (altfel spus: exerciţiu, antrenament în situaţie reală), ci exerciţiul de gîndire (*meletan*, meditaţie). Este clar că nu voi avea timp să închei. Nu ştiu dacă voi mai face încă un curs după Paşte. Plecaţi cu toţii în vacanţă de Paşte? Mă rog, nu ştiu, vom vedea. Mulţumesc.

Note

1. „Nu vezi ce diferenţă este între tandreţea unui tată şi cea a unei mame? Tatăl îşi trezeşte copiii cu noaptea în cap ca să-i trimită la muncă, nu le permite să se odihnească nici măcar în zilele de sărbătoare, îi face să-şi verse sudoarea şi uneori chiar şi lacrimile. Mama, în schimb, îi adăposteşte la sînul ei, îi păstrează la umbra ei, se luptă ca nimeni să nu îi supere, nimeni să nu-i facă să plîngă, nimeni să nu-i ostenească. Zeul are faţă de oamenii buni sufletul unui tată şi îi iubeşte cu forţă (*illos fortiter amat*)" (*De la providence*, II, 5-6, în Sénèque, *Dialogues*, t. IV, trad. R. Waltz, ed. cit., pp. 12-13).
2. *Id.*, 6 (p. 13).
3. Aluzie la Luther: *„esto peccator, et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo qui victor est peccati, mortis et mundi [...] ora fortiter; es enim fortissimus peccator"* (scrisoare către Melanchton din 1 august 1521, citată în L. Febvre, *Un destin. Martin Luther*, Paris, PUF, 1968, p. 100 [*Martin Luther, un destin*, trad. Maria Pavel, Bucureşti, Ed. Corint, 2001, p. 112]). Am putea traduce cam aşa: „Fii păcătos şi păcătuieşte foarte tare, dar şi mai tare pune-ţi cu bucurie speranţa în Cristos, învingătorul păcatului [, al lumii] şi al morţii! Roagă-te cu putere, căci eşti un păcătos şi mai mare".

4. „Zeul [...] nu-l răsfaţă pe omul cel bun ; îl pune la încercare, îl întăreşte, îl face demn de el (*sibi illum parat*)" (*De la providence*, I, 6, p. 12; E. Bréhier traduce : „...şi-l păstrează pentru sine" (în *Les Stoïciens*, *op. cit.*, p. 758).
5. *Cf.* dezvoltarea acestei teme în cursul din 6 ianuarie, ora a doua.
6. *Cf.* cursul din 20 ianuarie, prima oră.
7. „Greutăţile îi vădesc pe oameni. Iată de ce, atunci cînd întîmpini o dificultate, aminteşte-ţi că Zeul, asemeni un profesor de gymnaziu, te-a pus să lupţi cu un adversar tînăr şi dur. – «Cu ce scop?» vei întreba. – Ca să ajungi campion la Jocurile Olimpice [...]. Iată că te trimitem la Roma în calitate de cercetaş. Or, nimeni nu trimite în calitate de cercetaş pe un om laş" (Épictète, *Entretiens*, I, 24, 1-2, ed. cit., p. 86).
8. „În realitate, cinicul este cu adevărat pentru oameni un cercetaş a ceea ce acestora le e favorabil şi a ceea ce le este ostil. Şi el trebuie să exploreze mai întîi cu precizie, apoi să se întoarcă să anunţe adevărul, fără însă a se lăsa paralizat de spaimă încît să-i semnaleze ca duşmani pe cei ce nu sunt astfel" (Épictète, *Entretiens*, III, 22, 24-25, p. 73).
9. *Entretiens*, III, 20, 10-12 (p. 64).
10. *Cf.* declaraţia lui Cicero : „Există oameni care reduc aceste îndatoriri la una singură : aceea de a arăta că ceea ce credem că este un rău de fapt nu este – iată care-i părerea lui Cleante" (*Tusculanes*, t. II, XXXI, 76, trad. J. Humbert, ed. cit., pp. 44-45). Cleante este, alături de Chrysippos, primul scholarh după întemeierea şcolii Porticului de către Zenon, la începutul secolului al III-lea î.e.n.
11. *Cf.* ansamblul Cărţii a III-a a *Tusculanelor*, *Tusculanes*, t. II (pp. 2-49), ca şi analiza pe care Foucault o face Capitolului XV al aceleiaşi cărţi în cursul din 24 martie, prima oră.
12. Despre Herakles, referinţă esenţială a cinismului pe latura lui de asceză atletică, *cf.* R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala, 1948.
13. *Cf.* tragedia lui Eschil, *Prometeu înlănţuit*. Prometeu, legat în lanţuri pe vîrful unui munte pentru că furase de la zei focul, continuă să-l sfideze pe Zeus, pretinzîndu-se deţinătorul unei taine care-l va detrona. În faţa ameninţărilor lui Hermes care-l presează să-şi destăinuie secretul, Prometeu rămîne inflexibil ; atunci Zeus trimite fulgerul peste stînca unde acesta se află legat, făcîndu-l să se prăbuşească în abisurile pămîntului.
14. Este pentru prima dată cînd Foucault examinează în cursurile sale de la Collège de France tragedia *Œdip la Colonos*. *Œdip Rege* a făcut, în schimb, obiectul a numeroase analize : referitor la „Voinţa de a cunoaşte" (primul său an de curs la Collège de France), Foucault arată, de pildă, că tragedia lui Sofocle trebuie înţeleasă ca un capitol din marea poveste a formelor istorice de constrîngere a discursului de adevăr, dar mai ales, în 1980 (cursul despre „Guvernarea celor vii"), el elaborează (cursurile din 16 şi din 23 ianuarie, ca şi cel din 1 februarie) o „lectură aleturgică" a tragediei *Œdip Rege* (raportul dintre manifestarea adevărului şi arta de a guverna).
15. „Slăvite zee, voi, cu ochi spăimîntători,/Cum eu, călcînd pe-acest meleag, la voi întîi/Făcui popas, de-mi ascultaţi voi ruga mea,/Pe chiar Apollo l-ascultaţi ! El chinuri mari/Mi-a prorocit. Tot el mi-a spus că s-or sfîrşi/

Doar după ani, în ţara-n care,-odată ajuns,/Slăvitele zeiţe-mi da-vor adăpost./Acolo s-o sfîrşi sărmana, viaţă-a mea!/Acei cari m-au primit, belşug ei vor avea" (*Œdip la Colonos*, vv. 84-92, în Sofocle, *Tragedii*, trad. George Fotino, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 342).

16. *Cf. supra*, cursul din 17 martie, ora a doua, nota 4.
17. *Cf.* R. Hoven, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, şi P. Veyne, „Préface" la : Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, *op. cit.*, pp. CXXI-CXXIII.
18. „Dar nu numai atît, ci şi Rebecca, atunci cînd a zămislit copii de la unul singur, adică de la Isaac, părintele nostru, şi înainte de a fi fost ei născuţi, şi înainte de a fi făcut ei ceva bun sau rău – pentru ca planul lui Dumnezeu cel potrivit alegerii să rămînă-n picioare, nu din fapte, ci de la Cel Ce cheamă – i s-a zis ei că *cel mai mare îi va sluji celui mai mic*. Aşa cum este scris : *Pe Iacob l-am iubit, dar pe Esau l-am urît*" (Sfîntul Apostol Pavel, *Epistola către Romani*, 9, 10-13, în *Noul Testament*, trad. Bartolomeu Valeriu Anania, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993, p. 262). *Epistola către Romani* constituie, desigur, referinţa majoră a lui Luther pentru a stabili întîietatea harului asupra faptelor. *Cf.* şi, pentru o prezentare generală şi istoricește determinantă, Pascal, *Écrits sur la Grâce*.
19. Homer, *Odiseea*, trad. George Murnu, Bucureşti, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, 1956.
20. Heliodor, *Teagene şi Haricleea (Etiopicele)* ; Xenofon din Efes, *Efesiaca, sau aventurile Anthiei şi ale lui Abrocomes*, trad. Marina Marinescu, în *Romanul grec*, vol. I, Bucureşti, Ed. Univers, 1980.
21. Traducerea în franceză a romanului lui Heliodor, ca şi a *Aventurilor Leukippei şi ale lui Cleitophob* de Achilleus Tatios, realizată de P. Grimal, apare într-un volum din „Bibliothèque de la Pléiade" (*Romans grecs et latins*, *op. cit.*).
22. *Cf.*, pentru o analiză mai dezvoltată a acestei teme, ultimul capitol („O nouă erotică") din *Preocuparea de sine* : „...în aceste lungi povestiri, cu nenumărate peripeţii, se poate totuşi releva prezenţa unor teme ce vor marca mai tîrziu atît Erotica religioasă, cît şi pe cea profană : existenţa unei relaţii «heterosexuale», determinate de un pol masculin şi de unul feminin, exigenţa unei abstinenţe, modelate mai mult pe integritatea virginală decît pe dominarea politică şi virilă a dorinţei ; în fine, împlinirea şi recompensa acestei purităţi într-o uniune ce are forma şi valoarea unui mariaj spiritual" (ed. cit., p. 462).

Cursul din 24 martie 1982

Prima oră

Recapitularea achizițiilor cursului precedent. – Perceperea sinelui de către sine în Alcibiade *de Platon și în textele filosofice din secolele I-II : studiu comparativ. – Cele trei mari forme occidentale de reflexivitate : reminiscența ; meditația ; metoda. – Iluzia istoriografiei filosofice occidentale contemporane. – Cele două serii ale meditației : proba conținutului de adevăr ; încercarea subiectului de adevăr. – Descalificarea greacă a proiecției în viitor : primatul memoriei ; vidul ontologico-etic al viitorului. – Exercițiul stoic al presupunerii relelor ca pregătire. – Gradarea încercării de presupunere a relelor : posibil, cert, iminent. – Presupunerea relelor ca obturare a viitorului și ca reducție a realității.*

În marea familie a exercițiilor specifice asceticii filosofilor, mi s-a părut că am putea distinge două grupuri principale. Pe de o parte, grupul pe care l-am putea așeza sub semnul lui *gumnazein* (sau, dacă vreți, al antrenamentului în situație reală). Iar în cadrul acestei familii, mi s-a părut că am putea să distingem, într-un mod, firește, destul de schematic, pentru a simplifica lucrurile, pe de o parte practicile de abstinență, și pe de alta regimul încercărilor. Și mă străduisem să vă arăt cum, pornind de la acest regim, de la această idee, de la acest principiu al regimului încercărilor, s-a ajuns la o temă absolut fundamentală, după părerea mea, în cadrul acestei forme de gîndire : și anume că întreaga viață trebuie să fie trăită, exersată, practicată ca o punere la încercare. Sau, altfel spus, că viața, care la origine, în gîndirea greacă clasică, era obiectul unei *tekhnê*, se transformă acum într-un soi de imens ritual, de necontenit prilej de punere la încercare. Această alunecare, sau această reelaborare, dacă vreți, a lui *tekhnê* ca încercare, sau faptul că acum *tekhnê* trebuie să constituie un fel de pregătire continuă în vederea unei încercări care durează cît întreaga viață, reprezintă, după părerea mea, un fenomen destul de important.

În cadrul întîlnirii noastre de astăzi, care este și ultima din acest an, aș dori atunci să vă vorbesc despre cealaltă familie a exercițiilor

ascetice, cea pe care-am putea-o grupa în jurul termenilor *meletè/meletan/meditatio/meditari*: meditaţia deci, înţeleasă în sensul foarte general de exerciţiu al gîndirii asupra gîndirii înseşi. Acest termen are un sens mult mai larg decît cel pe care-l atribuim noi astăzi termenului „meditaţie". Vom putea să clarificăm, cît de cît, acest sens reamintindu-ne modul în care era utilizat cuvîntul *meletê* în retorică. În retorică, *meletê* este pregătirea interioară – pregătire a gîndirii asupra gîndirii înseşi, a gîndirii prin gîndire – care îl pregăteşte pe individ pentru a putea să vorbească în public, să improvizeze[1]. Pentru a înţelege aşa cum se cuvine, dat fiind că trebuie să mergem foarte repede, importanţa şi sensul general al acestor exerciţii de „meditaţie" – termen pe care, încă o dată, se cuvine să-l punem între ghilimele –, aş vrea să revenim o clipă asupra textului care ne-a servit drept reper pe parcursul întregului acest an, şi anume dialogul *Alcibiade* de Platon. Vă amintiţi, probabil, că demersul [lui Socrate] consta, în acest dialog, pe de o parte în a-l interpela pe Alcibiade şi în a-i demonstra că trebuie să se ocupe de el însuşi; şi apoi, în a se întreba ce este acea preocupare de sine la care Alcibiade era îmbiat. Iar întrebarea se subîmpărţea în două. Mai întîi, care este acest sine însuşi de care se cuvine să ne îngrijim? Şi, în al doilea rînd, cum anume, în ce fel se impune să ne preocupăm de sinele nostru? Şi aici, vă amintiţi, desigur, definise Socrate modalitatea fundamentală a acestei preocupări de sine. El caracterizase, în esenţă, practica însăşi a preocupării de sine ca pe activitatea unei priviri, privire pe care noi înşine trebuie s-o îndreptăm asupra noastră. „Trebuie să ne preocupăm de noi înşine" [era traducerea] lui *blepteon heauton*: [trebuie] să ne privim pe noi înşine[2]. Or, ceea ce se impune, cred eu, a fi remarcat este că importanţa acestei priviri – ceea ce îi dă valoarea, ceea ce, tocmai, îi va permite să opereze o deschidere spre ceea ce reprezintă însuşi obiectivul acestui dialog, şi anume: cum trebuie să învăţăm a guverna? – o dădea tocmai faptul că ea stabilea un raport de la acelaşi la acelaşi. Tocmai acest raport, definit sub forma generală a identităţii, conferea fecunditate acestei priviri. Sufletul se vedea pe el însuşi, şi tocmai prin această percepere de sine însuşi sesiza el şi elementul divin, acel element divin care constituie propria sa virtute. Tocmai pentru că se privea în această oglindă de sine care este perfect pură – dat fiind că este însăşi oglinda luminii divine – şi tocmai văzîndu-se pe sine însuşi în această lumină divină reuşea el să îşi recunoască propriul element divin[3]. Avem prin urmare de-a face în acelaşi timp cu un raport de identitate, care este fundamental şi care reprezintă, într-o oarecare măsură, însuşi motorul mişcării, mişcare avînd ca punct de sosire recunoaşterea elementului divin, element divin care va antrena două efecte. În primul rînd, pe acela de a suscita deplasarea sufletului spre înalt, [spre] regiunea realităţilor esenţiale, iar,

în al doilea rînd, pe acela de a-i deschide calea cunoașterii realităților esențiale care îi vor permite să își întemeieze propria sa acțiune politică pe rațiune. Să spunem deci, extrem de schematic, așa: dacă ne vom întreba în ce anume constă, în cadrul acestei mișcări pe care-o descrie *Alcibiade*, acel *gnôthi seauton* al cărui principiu fusese de altfel reamintit încă de la începutul dialogului și de mai multe ori de-a lungul acestuia[4], ei bine, ne vom da seama că pentru suflet se pune problema de a cunoaște însăși natura sufletului și, pornind de aici, de a dobîndi acces spre ceea ce este co-natural sufletului. Sufletul se cunoaște pe el însuși, iar în această mișcare prin care se cunoaște pe sine, el recunoaște ceea ce, în adîncul memoriei sale, deja cunoștea. Observați, prin urmare – și asupra acestui aspect aș vrea să insist – că aici, în această modalitate proprie lui *gnôthi seauton*, nu avem de-a face cu o cunoaștere de sine în care raportul de sine însuși cu sine, privirea îndreptată spre sine însuși ar deschide un fel de domeniu al obiectivității interioare, pe baza căruia am putea eventual infera ce este natura sufletului. Este vorba de o cunoaștere care nu este nici mai mult, dar nici mai puțin decît cunoașterea a ceea ce este sufletul în esența sa proprie, în realitatea sa; și tocmai sesizarea acestei esențe a sufletului va deschide calea spre adevăr: dar nu spre un adevăr în raport cu care sufletul ar fi un obiect ce trebuie cunoscut, ci spre un adevăr pe care sufletul însuși, de fapt, îl cunoaște. Altfel spus, sufletul se percepe pe sine însuși în același timp în realitatea sa esențială, dar și ca subiect al unei cunoașteri al cărei subiect a fost încă de cînd a contemplat esențele aflate în cer, în vîrful cerului, acolo unde fusese plasat. Putem prin urmare să spunem așa: cunoașterea de sine este cheia unei memorii esențiale. Sau: raportul dintre reflexivitatea de sine însuși asupra sieși și cunoașterea adevărului se stabilește în forma memoriei. Ne cunoaștem pe noi înșine pentru a recunoaște ceea ce deja cunoscuserăm. Or, mi se pare că în cadrul asceticii filosofice despre care aș vrea să vă vorbesc acum, acest raport se stabilește într-un cu totul alt mod. Și, într-adevăr, în cazul lui *meletê* (al acestei meditații care, tocmai, nu este o memorie), cum putem spune, și aici tot schematic și în grabă, că se petrec lucrurile? – vă voi demonstra acest lucru, după aceea, și pe exemple concrete.

În primul rînd – și aceasta este, firește, diferența fundamentală față de *gnôthi seauton* și față de *epimeleia heautou* din *Alcibiade* –, această cunoaștere de sine nu este operată în elementul identității. Nu elementul identității e pertinent în această percepere a sinelui de către sine, ci mai curînd un fel de dublare interioară care implică un fel de denivelare. Există, în acest sens, un pasaj foarte explicit la Epictet. În diatriba a 16-a din Cartea I, Epictet arată că ceea ce caracterizează, la om, faptul că trebuie să se preocupe de el însuși,

că poate şi trebuie să preocupe de el însuşi, este faptul că el dispune de o anumită facultate care, prin natura sau, mai curînd, prin modul ei de funcţionare, e diferită de celelalte facultăţi[5]. Celelalte facultăţi – cea care-mi permite, de pildă, să vorbesc sau cea care care îmi permite să cînt la un instrument muzical – ştiu, într-adevăr, să se servească de un instrument, dar nu-mi vor spune niciodată dacă eu trebuie să mă servesc de aceste instrumente, dacă trebuie să mă servesc de flaut sau de limbaj. Ele pot să îmi spună cum să o fac, dar dacă vreau să ştiu cum anume să o fac, dacă este bine sau rău să o fac, va trebui să mă adresez unei alte facultăţi, care este facultatea privitoare la utilizarea celorlalte facultăţi. Iar această facultate e raţiunea, şi tocmai [prin intermediul ei], prin această postură a ei de control şi de liberă decizie asupra utilizării celorlalte facultăţi, trebuie să se împlinească preocuparea de sine. A ne preocupa de noi înşine înseamnă a face în aşa fel încît să nu ne folosim de celelalte facultăţi ale noastre la întîmplare, pur şi simplu, ci doar determinînd utilizarea pe care le-o dăm recurgînd la această facultate diferită, singura care ne poate spune dacă e bine sau rău să ne folosim de ele. Deci tocmai în această denivelare se vor opera preocuparea de sine şi cunoaşterea de sine. Nu într-o recunoaştere de sine a sufletului de către el însuşi, ca la Platon. Denivelare aşadar între facultăţi pentru situarea, fixarea, stabilirea raportului de sine însuşi cu sine.

În al doilea rînd, în această mişcare pe care-o vor descrie stoicii şi care defineşte, care descrie privirea pe care o îndreptăm spre noi înşine, ceea ce este sesizat nu mai este, ca la Platon, ca în *Alcibiade*, realitatea sufletului în substanţa şi în esenţa sa. Ceea ce vom sesiza noi acum, ceea ce va constitui însuşi obiectul acestei priviri şi al acestei atenţii pe care o îndreptam spre noi înşine sînt mişcările care se petrec în sînul gîndirii, reprezentările care apar aici, opiniile şi judecăţile care însoţesc aceste reprezentări, pasiunile care frămîntă trupul şi sufletul. Vedeţi aşadar că prin această privire nu se pune problema de a sesiza realitatea substanţială a sufletului. Este vorba de o privire întoarsă oarecum în jos, care-i permite raţiunii, în libera ei folosire, să observe, să controleze, să judece, să evalueze ce anume se întîmplă în cursul reprezentărilor, în decursul pasiunilor.

În al treilea rînd, a treia diferenţă priveşte recunoaşterea înrudirii cu divinul. Este adevărat că în textele stoice despre care vă vorbesc poate fi identificată o anumită recunoaştere a înrudirii sufletului cu divinul, şi aceasta prin chiar exerciţiul constînd în a ne privi pe noi înşine, în a ne contempla pe noi înşine, în a ne examina pe noi înşine şi în a ne îngriji de noi înşine. Dar această înrudire cu divinul se stabileşte, cred eu, într-un mod cu totul diferit. Dacă vreţi, putem spune că la Platon divinul se descoperea în sinele însuşi, în suflet, dar oarecum înspre partea obiectului. Vreau să spun că tocmai

văzîndu-se pe el însuşi descoperea sufletul, în acest altceva decît el însuşi care este el însuşi, elementul divin graţie căruia putea să se vadă pe sine. În meditaţia stoică, în schimb, mi se pare că divinul se descoperă pe sine mai curînd înspre partea subiectului, adică tocmai în exercitarea acelei facultăţi care se foloseşte liber de celelalte facultăţi. Şi tocmai această facultate aparte este cea care manifestă înrudirea mea cu Zeul. Toate acestea nu sînt poate prea clare, însă există un fragment din Epictet care, cred eu, ne va face să înţelegem mai uşor despre ce e vorba şi cum anume se stabileşte înrudirea sufletului cu divinul în chiar exerciţiul de *epimeleia heautou* şi al examenului de sine. Epictet spune aşa: „Aşa cum Zeus trăieşte pentru el însuşi, sălăşluieşte în el însuşi, reflectează la natura propriei lui guvernări şi se întreţine cu gînduri demne de el, la fel şi noi trebuie să putem discuta cu noi înşine, să ştim să ne lipsim de alţii, să nu ezităm în privinţa modalităţii de a ne trăi propria viaţă; trebuie să medităm asupra guvernării divine, asupra relaţiilor noastre cu restul lumii, să cercetăm care a fost pînă acum atitudinea noastră faţă de evenimente, care este ea acum, care sînt lucrurile care ne amărăsc, cum am putea de asemenea să remediem acest fapt, în ce fel am putea să le extirpăm"[6]. Mi se pare că, pentru a înţelege acest text, se impune să ne amintim un alt pasaj din Epictet, în care acesta spune: Marea diferenţă dintre animale şi oameni se datorează faptului că animalele nu trebuie să se ocupe de ele însele. Au tot ce le trebuie, iar dacă au tot ce le trebuie este tocmai pentru a putea să fie în slujba noastră. Închipuiţi-vă ce chin ar fi dacă ar trebui să ne ocupăm, [în] plus, şi de animale[7]. Prin urmare, pentru a putea să ne slujească, animalele găsesc în jurul lor tot ce le este de trebuinţă. Oamenii, în schimb – şi tocmai asta îi caracterizează –, sînt acele fiinţe vii care trebuie să se ocupe de ele însele. De ce? Ei bine, pur şi simplu pentru că Zeus, pentru că Zeul le-a încredinţat lor înseşi, dîndu-le acea Raţiune despre care vă vorbeam adineauri şi care ne permite să determinăm utilizarea pe care putem să o dăm tuturor celorlalte facultăţi ale noastre. Zeul ne-a încredinţat aşadar nouă înşine, ca să avem a ne ocupa de noi înşine.

Dacă vom trece acum nu de la animale la oameni, ci de la oameni la Zeus, ce putem spune că este Zeus? Pur şi simplu, fiinţa care nu face nimic altceva decît să se ocupe de ea însăşi. Un fel de *epimeleia heautou* în stare pură, în totala ei circularitate, fără nici o dependenţă de ceva din afară, iată prin ce se caracterizează elementul divinului. Ce este aşadar Zeus? Fiinţa care trăieşte pentru ea însăşi, *„Autos heautô sunestin"*, spune textul grecesc. Nu chiar „a trăi pentru ea însăşi", cum spune traducerea, ci: acea fiinţă care este în permanenţă ea însăşi cu ea însăşi. Tocmai în această fiinţare de sine însuşi cu sine constă fiinţa divinului. „Zeus trăieşte pentru el însuşi, sălăşluieşte

în el însuşi (*êsukhazei eph' heautou*), meditează la natura propriei lui guvernări şi se întreţine cu gînduri demne de el (*ennoei tên dioikêsin tên heautou oia esti*)." El meditează, se gîndeşte la guvernarea de sine însuşi, la propria sa guvernare, adică la guvernarea pe care el însuşi o exercită, şi meditează asupra ei pentru a şti *oia esti* – în ce constă această guvernare – şi se întreţine pe sine cu gînduri demne de el. A trăi cu sine însuşi; a sălăşlui în sine însuşi, a fi deci într-o stare de ataraxie; a medita la natura propriei guvernări, adică a cunoaşte felul în care raţiunea sa, raţiunea sa de Zeu, va trebui exercitată asupra lucrurilor; şi, în sfîrşit, a se întreţine cu gînduri demne de sine, a se întreţine cu sine însuşi: sînt cele patru [particularităţi] care caracterizează, aşa cum ştiţi, poziţia înţeleptului, o dată ajuns, tocmai, la înţelepciune. A trăi în totală independenţă; a medita la natura guvernării pe care o exerciţi, asupra ta însuţi şi asupra celorlalţi; a te întreţine cu propriile tale gînduri; a vorbi cu tine însuţi: este portretul înţeleptului şi este totodată portretul lui Zeus. Dar, tocmai, în vreme ce înţeleptul a ajuns la acest stadiu printr-un demers progresiv, fiinţa însăşi a lui Zeus este cea care-l aduce pe zeu în această poziţie. Zeus e cel care nu are a se ocupa decît de el însuşi. Acum, ţinînd cont de această poziţie a lui Zeus ca model al oricărei preocupări de sine, ce trebuie noi să facem? Ei bine, spune Epictet, trebuie să putem discuta cu noi înşine, să ştim cum să ne lipsim de ceilalţi şi să nu fim încurcaţi în privinţa modului de a ne ocupa propria viaţă. Observaţi felul în care marele model divin al preocupării de sine se rabate acum, element cu element, asupra oamenilor, sub formă de datorie şi de prescripţie. Trebuie să medităm. Iar dacă Zeus meditează la propria sa guvernare, noi va trebui să medităm la guvernarea divină, adică la aceeaşi guvernare, văzută însă oarecum din afară, ca fiind o guvernare care se impune întregii lumi şi nouă înşine. Trebuie să reflectăm asupra raporturilor noastre cu restul lumii (cum trebuie să ne comportăm şi să ne guvernăm pe noi înşine în raport cu ceilalţi); trebuie să cercetăm care a fost pînă acum atitudinea noastră faţă de evenimente (care sînt lucrurile care ne afectează negativ, cum am putea să îndreptăm această situaţie şi să le extirpăm). Acestea sînt tocmai obiectele lui *meletê*, ale lui *meletan*. Trebuie să medităm, să ne exersăm gîndirea asupra acestor lucruri: atitudinea faţă de evenimente; care sînt lucrurile care ne întristează; cum am putea să îndreptăm această situaţie; în ce fel am putea să le extirpăm? Acestea sînt cele patru mari domenii caracteristice exerciţiului gîndirii la Epictet. Există prin urmare, aşa cum puteţi observa, în acest exerciţiu al gîndirii asupra ei înseşi, ceva care ne apropie de divin. Numai că, în timp ce, la Platon, prin această privire îndreptată spre sine însuşi sufletul se recunoaşte ca fiind el însuşi, substanţial, prin însăşi esenţa sa, de natură divină, la Epictet avem

de-a face cu definirea unei priviri către sine însuşi aflată într-o poziţie de analogie faţă de ceea ce constituie fiinţa divină, fiinţă divină care, în întregul ei, nu face altceva decît să se preocupe de sine. Şi, în fine, cea de-a patra mare diferenţă între privirea platonică despre care vorbeşte *Alcibiade* şi privirea despre care vorbeşte meditaţia stoică este că, în cazul lui Platon, adevărul care este sesizat este, pînă la urmă, acel adevăr esenţial care ne va permite să-i conducem pe ceilalţi oameni. La stoici, în schimb, este vorba de o privire îndreptată – spre ce anume? Ei bine, va fi vorba de o privire îndreptată nu spre realitatea esenţelor, ci spre adevărul a ceea ce gîndim. Problema este acum de a pune la încercare adevărul reprezentărilor şi al opiniilor care le însoţesc. Mai este de asemenea şi aceea de a afla dacă vom fi cu adevărat capabili să acţionăm în funcţie de acest adevăr încercat al opiniilor, dacă putem să fim, într-o oarecare măsură, subiectul etic al adevărului pe care-l gîndim. Să spunem, dacă vreţi, într-un mod schematic şi abstract, că în platonism privirea îndreptată spre sine însuşi permite o recunoaştere de tipul memoriei, o recunoaştere mnemonică dacă vreţi, care întemeiază accesul la adevăr (adevărul esenţial) pe descoperirea reflexivă a ceea ce este sufletul în realitatea sa. Un cu totul alt dispozitiv se manifestă, în schimb, în stoicism. În stoicism, privirea îndreptată spre sine trebuie să reprezinte încercarea constitutivă de sine ca subiect de adevăr, şi aceasta prin intermediul exerciţiului reflexiv al meditaţiei.

Ca un „background" la toate aceste aspecte, aş dori să schiţez următoarea ipoteză: şi anume că, în fond, în Occident, au fost cunoscute şi s-au practicat trei mari forme de exerciţiu al gîndirii, de reflecţie a gîndirii asupra ei înseşi; trei mari forme de reflexivitate. [În primul rînd,] reflexivitatea care are forma memoriei. Prin această formă de reflexivitate se oferă un acces la adevăr, adevăr care e cunoscut în forma recunoaşterii. În această formă, care ne oferă prin urmare acces la un adevăr de care ne reamintim, subiectul este transformat pentru că tocmai prin acest act de memorie îşi operează el propria sa eliberare, întoarcerea în propria sa patrie şi revenirea la propria sa fiinţă. Avem apoi, în al doilea rînd, cred, marea formă a meditaţiei, pe care o aflăm desfăşurată, evident, mai cu seamă la stoici. Iar ceea ce se operează în cadrul acestei forme de reflexivitate este o punere la încercare a ceea ce gîndim, o punere la încercare de sine însuşi ca subiect ce gîndeşte efectiv ceea ce gîndeşte şi acţionează aşa cum gîndeşte, operaţie avînd drept scop o anumită transformare a subiectului care trebuie să-l constituie pe acesta ca, să spunem, subiect etic al adevărului. Şi, în fine, cea de-a treia mare formă de reflexivitate a gîndirii asupra ei înseşi o reprezintă, cred, ceea ce se numeşte metodă. Metoda este o formă de reflexivitate ce permite a se stabili care e certitudinea ce va putea servi drept criteriu pentru oricare

adevăr posibil și care, pornind de aici, pornind din acest punct fix, va înainta din adevăr în adevăr pînă la organizarea și la sistematizarea unei cunoașteri obiective[8]. Acestea îmi par a fi cele trei mari forme (memorie, meditație și metodă) care au dominat în Occident, în mod succesiv, practica și exercițiul filosofiei sau, dacă vreți, exercițiul vieții ca filosofie. Am putea spune, în mare, că întreaga gîndire antică a reprezentat o lungă deplasare dinspre memorie spre meditație, deplasare avîndu-l, evident, ca punct de sosire pe Sfîntul Augustin. De la Platon pînă la Sfîntul Augustin, tocmai despre această mișcare dinspre memorie spre meditație a fost vorba. Ceea ce nu înseamnă, firește, că forma memoriei ar fi total [absentă] din meditația augustiniană, dar, după părerea mea, la Augustin meditația este cea care dă temei și sens exercițiului tradițional al memoriei. Și, desigur, să spunem că, din Evul Mediu și pînă la începutul epocii moderne, mă rog, pînă în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, traiectoria a fost alta: aceea dinspre meditație spre metodă, avînd, firește, ca text fundamental pe Descartes, cel care, într-un text intitulat *Meditații*, a pus temeiul tocmai a ceea ce constituie o metodă. Oricum, să lăsăm acum, dacă vreți, asta, și această ipoteză generală.

Ceea ce voiam să vă arăt anul acesta era, între altele, și următorul lucru : faptul că tradiția istorică, și deci tradiția filosofică – în Franța, cel puțin, și, după părerea mea, în Occident în general – a privilegiat întotdeauna principiul lui *gnôthi seauton*, cunoașterea de sine, ca fir director al tuturor analizelor asupra acestor probleme ale subiectului, reflexivității, cunoașterii de sine etc. Or, dacă este să luăm în considerare doar principiul lui *gnôthi seauton* în el însuși, de unul singur, mi se pare că riscăm să stabilim o falsă continuitate și să instaurăm o istorie artificială, care ar arăta un fel de dezvoltare continuă a cunoașterii de sine. Dezvoltare continuă care poate fi redată fie în sensul unei radicalizări – dacă vreți : de la Platon pînă la Husserl[9], trecînd prin Descartes –, fie, din contra, în acela al unei istorii continue, care s-ar desfășura atunci în sensul unei extinderi empirice : de la Platon pînă la Freud, trecînd prin Sfîntul Augustin. Și atît într-un caz, cît și în celălalt – adică luînd principiul lui *gnôthi seauton* ca fir director ce poate fi desfășurat în continuitate, fie spre radicalitate, fie spre extindere –, lăsăm să circule dedesubtul acestei reprezentări o teorie, explicită sau implicită, în tot cazul neelaborată, despre subiect. Or, ce-am încercat eu să vă arăt, ce-am încercat să fac a fost tocmai o tentativă de a replasa principiul lui *gnôthi seauton* alături de, sau chiar în contextul și pe fundalul a ceea ce grecii numeau preocuparea de sine (*epimeleia heautou*). Și, repet, cred că trebuie să fii, cel puțin pînă la un anumit punct, orb ca să nu vezi că [această preocupare de sine] reprezintă o permanență în gîndirea greacă, însoțind, într-o relație complexă, dar constantă, principiul lui *gnôthi*

seauton. Principiul lui *gnôthi seauton* nu este autonom în gîndirea greacă. Şi nu-i vom putea, cred eu, înţelege nici semnificaţia specifică şi nici istoria proprie dacă nu vom ţine seama de această relaţie neîntreruptă dintre cunoaşterea de sine şi preocuparea de sine în gîndirea antică. Căci această preocupare de sine nu este, tocmai, pur şi simplu o cunoaştere. Chiar dacă preocuparea de sine, aşa cum mi-am propus să vă arăt astăzi, este întotdeauna, într-adevăr, legată, chiar şi în formele ei cele mai ascetice, cele mai apropiate de exerciţiu, de problema cunoaşterii, ea nu constituie în mod fundamental, în mod exclusiv, în mod integral o mişcare şi o practică de cunoaştere. Este o practică complexă, care prilejuieşte nişte forme de reflexivitate total diferite. Astfel încît, dacă admitem, într-adevăr, această joncţiune dintre *gnôthi seauton* şi *epimeleia heautou*, dacă admitem existenţa unei conexiuni, a unei interferenţe între ele, şi dacă admitem chiar, aşa cum am încercat să vă dovedesc, că *epimeleia heautou* constituie adevăratul suport al imperativului „cunoaşte-te pe tine însuţi", dacă trebuie să ne cunoaştem pe noi înşine fiindcă trebuie să ne ocupăm de noi înşine, ei bine, atunci cred că tocmai în diferitele forme de *epimeleia heautou* va trebui să căutăm principiul de inteligibilitate şi principiul de analiză pentru diferitele forme ale cunoaşterii de sine. Şi chiar în interiorul istoriei preocupării de sine, *gnôthi seauton* nu are întotdeauna aceeaşi formă şi nu îndeplineşte mereu aceeaşi funcţie. De unde rezultă că respectivele conţinuturi de cunoaştere care sînt deschise sau eliberate de *gnôthi seauton* nu vor fi de fiecare dată aceleaşi. Ceea ce înseamnă că nici formele de cunoaştere ce vor fi definite nu sînt aceleaşi. Ceea ce mai vrea de asemenea să însemne că subiectul însuşi, aşa cum este el constituit prin forma de reflexivitate proprie fiecărui tip de preocupare de sine în parte, se va modifica. Prin urmare, nu trebuie să construim o istorie continuă a lui *gnôthi seauton* care ar avea drept postulat, implicit sau explicit, o teorie generală şi universală a subiectului, ci se impune, cred eu, să începem cu o analitică a formelor de reflexivitate, în măsura în care tocmai formele reflexivităţii sînt cele care constituie subiectul ca atare. Vom începe aşadar cu o analitică a formelor de reflexivitate, cu o istorie a practicilor ce le slujesc drept suport, pentru a putea să dăm sens – sensul său variabil, sensul său istoric, sensul său niciodată universal – vechiului principiu tradiţional „cunoaşte-te pe tine însuţi". Iată care era, pe scurt, miza cursului de anul acesta.

O dată această introducere făcută, aş vrea să trec acum la examinarea formelor de *meletai* (de meditaţii, de exerciţii ale gîndirii asupra ei înseşi), în cadrul acestei ascetici despre care vorbim. Am putea împărţi, cred, aceste forme în două categorii. Şi aici, voi proceda schematic, ca lucrurile să fie mai clare. Pe de o parte, am putea spune că meditaţiile, diferitele forme de *meletai* sînt [în primul rînd]

cele referitoare la examinarea adevărului a ceea ce gîndim : e vorba de a supraveghea reprezentările aşa cum apar, de a vedea în ce anume constau, la ce anume se raportează, dacă judecăţile pe care le formulăm despre ele, şi prin urmare mişcările, pasiunile, emoţiile, afectele pe care ele le pot suscita sînt adevărate sau nu. Aceasta este una dintre marile forme ale lui *meletê*, ale meditaţiei. N-am să vă vorbesc însă despre această formă, pentru că, de fapt (deşi nu-mi amintesc totuşi prea bine de ce), ştiu că v-am vorbit deja, o dată sau de două ori, despre ea în acest curs[10]. În fine, această formă şi-ar fi putut găsi foarte bine locul aici, dacă aş fi făcut un curs arhitecturat foarte sistematic.

Astăzi aş vrea să vă vorbesc, în schimb, despre cealaltă serie de încercări, deci nu despre cele referitoare la examinarea adevărului a ceea ce gîndim (examinarea adevărului opiniilor ce însoţesc reprezentările), ci despre încercările care constituie o punere de sine însuşi la încercare ca subiect al adevărului. Sînt eu oare, în mod efectiv – aceasta este întrebarea la care trebuie să răspundă aceste exerciţii –, cel care gîndeşte aceste lucruri adevărate? Şi, fiind aşadar efectiv cel care gîndeşte aceste lucruri adevărate, sînt eu oare cel care acţionează ca un cunoscător al acestor lucruri adevărate? Sînt eu, în mod efectiv, subiectul etic – asta vreau să spun prin această expresie – al adevărului pe care-l cunosc? Ei bine, pentru a răspunde la aceste întrebări, stoicii dispun de mai multe exerciţii, dintre care cele mai importante sînt, firește, *praemeditatio malorum*, exerciţiul referitor la moarte şi examenul de conştiinţă.

Mai întîi, *praemeditatio malorum* : premeditarea sau presupunerea relelor. Este un exerciţiu care a prilejuit, de fapt, în întreaga Antichitate, începînd cu perioada elenistică şi pînă în perioada imperială inclusiv, multe discuţii şi controverse. Discuţiile şi controversele sînt, după părerea mea, extrem de interesante. În primul rînd se cuvine să ţinem seama de următorul lucru, care constituie orizontul în interiorul căruia apare această dezbatere. Şi anume, de faptul că de la un capăt la celălalt al gîndirii greceşti – sau, în orice caz, din perioada clasică pînă în cea despre care vorbim –, neîncrederea faţă de viitor, de gîndirea asupra viitorului, de orientarea vieţii, de reflecţia şi imaginaţia îndreptate spre viitor a fost foarte mare. Pentru a înţelege, cît de cît, această mefienţă a întregii gîndiri, a moralei, a eticii greceşti faţă de viitor sau faţă de o atitudine care ar fi îndreptată spre viitor, ar trebui, firește, să invocăm o serie întreagă de raţiuni culturale – cunoaşteţi aceste lucruri, importante, fără îndoială, şi de care se cuvine să ţineam seama. Faptul, de pildă, că, pentru greci, ceea ce avem în faţa ochilor nu este viitorul, ci trecutul; că, altfel spus, intrăm în viitor cu spatele etc. Am putea să invocăm toate aceste lucruri. Nu am însă nici timpul şi nici competenţa ca s-o fac. Ceea ce mă interesează să subliniez acum e următorul lucru: în

practica de sine este o temă fundamentală aceea că nu trebuie să ne lăsăm preocupaţi de viitor. Viitorul este ceea ce preocupă. Fiecare este *praeoccupatus* de viitor[11]. Expresia este interesantă. Sîntem, într-un anumit sens, ocupaţi dinainte, cu anticipaţie. Spiritul este pre-absorbit de viitor, iar asta e ceva negativ. Faptul că viitorul ne preocupă, că ne absoarbe cu anticipaţie şi că, prin urmare, nu ne lasă liberi este, cred eu, legat de trei lucruri, trei teme fundamentale ale gîndirii greceşti, în practica de sine mai cu seamă.

În primul rînd, firește, cu primatul memoriei. Este extrem de interesant să constaţi că gîndirea îndreptată spre viitor preocupă – este deci ceva negativ – cînd în general, cu excepţia, firește, a cîtorva cazuri particulare, între care, desigur, căinţa, care e negativă, memoria, altfel spus gîndirea asupra trecutului, are o valoare pozitivă. Această opoziţie, între valoarea negativă a gîndirii îndreptate spre viitor şi valoarea pozitivă a gîndirii îndreptată spre trecut, se cristalizează sub forma unei relaţii antinomice între memorie și gîndirea îndreptată spre viitor. Există oameni care sînt întorşi spre viitor, şi aceştia sînt blamaţi. Și există apoi alţi oameni, întorşi spre memorie, iar aceştia sînt puşi în valoare. Şi nu poate să existe o gîndire îndreptată spre viitor care să fie în acelaşi timp şi o memorie. După cum nu poate exista o memorie care să fie în acelaşi timp şi o gîndire orientată spre viitor. Ziua cînd va deveni posibil să se considere că reflecţia asupra memoriei este în acelaşi timp şi o atitudine faţă de viitor va reprezenta, fără îndoială, una dintre marile mutaţii din gîndirea occidentală. Şi toate temele, cum ar fi, de exemplu, cea a progresului, în sfîrşit, întreaga formă de reflecţie asupra istoriei, această nouă dimensiune a conştiinţei istorice în Occident: va fi, după părerea mea, dobîndită extrem de tîrziu, în momentul cînd vom putea gîndi că privirea îndreptată în direcţia memoriei este în acelaşi timp şi o privire îndreptată spre viitor[12]. Apariţia unei conştiinţe istorice, în sensul modern al termenului, va oscila, după părerea mea, va gravita tocmai în jurul acestui nucleu. Celălalt motiv pentru care gîndirea orientată spre viitor este descalificată este, dacă vreţi, de ordin teoretic, filosofic, ontologic. Viitorul este neantul: nu există, cel puţin pentru om. Prin urmare, noi nu putem proiecta asupra lui decît o închipuire care nu se sprijină pe nimic. Sau, dimpotrivă, viitorul preexistă; şi dacă preexistă este pentru că e predeterminat; şi, drept urmare, nu ne putem înstăpîni nicidecum asupra lui. Or, în cadrul practicii de sine, în joc este tocmai putinţa noastră de a domina ceea ce sîntem, de a ne înstăpîni asupra a ceea ce este sau se întîmplă. Faptul că viitorul este fie neant, fie predeterminare ne condamnă fie la imaginaţie, fie la neputinţă. Or, tocmai împotriva acestor două lucruri e construită întreaga artă de sine însuşi, întreaga artă a preocupării de sine.

Pentru a ilustra acest aspect, aş dori să vă reamintesc un fragment din Plutarh, din tratatul *Peri euthumias*, care oferă o sugestivă descriere, mi se pare, a acestor două atitudini şi a motivului pentru care gîndirea orientată spre viitor sau, dacă vreţi, atitudinea constînd în a sta cu faţa spre viitor, e negativă: „Neghiobii [*oi anoêtoi*: este exact termenul pe care latinii îl traduc prin *stulti*[13], adică cei care reprezintă exact contrariul poziţiei filosofice; M.F.] neglijează nepăsători bunurile, chiar şi pe cele prezente, şi aceasta pentru că sînt încordaţi în permanenţă, prin preocupările lor, spre viitor [a fi *anoêtus*, a fi *stultus* înseamnă prin urmare a fi preocupat de viitor; M.F.], în vreme ce oamenii cu mintea la cap (*phronimoi*) continuă să posede, în mod clar, bunurile pe care nu le mai au graţie amintirii". Traducerea nu e prea strălucită. Oamenii cu minte, aşadar, sînt clar în posesia bunurilor pe care nu le mai au, şi se află în posesia bunurilor pe care nu le mai au datorită amintirii – „deoarece prezentul nu se lasă atins decît pentru foarte scurt timp, după care scapă percepţiei, iar neghiobii cred că atunci el nu ne mai priveşte şi că nu ne mai aparţine"[14]. Există, în această primă parte a textului, o serie de elemente importante. Observaţi foarte neta opoziţie dintre *anoêtoi* şi *phronimoi*: *anoêtoi* sînt oamenii întorşi spre viitor; *phronimoi*, oamenii întorşi, dimpotrivă, spre trecut, şi care se folosesc [de amintire]. Există prin urmare, în legătură cu trecutul şi cu viitorul, o foarte netă distincţie între două categorii de oameni. Iar această distincţie între cele două categorii de oameni trece prin deosebirea dintre *anoêtoi* şi *phronimoi*, adică dintre atitudinea filosofică şi atitudinea ţinînd de *stultitia*, de risipirea şi de non-reflexivitatea gîndirii asupra ei înseşi. Cel care nu se ocupă de el însuşi este *stultus*, *anoêtus*: neocupîndu-se de el însuşi, se ocupă de viitor. Dar mai vedeţi de asemenea în acest text că omul viitorului, caracterul său negativ se datorează faptului că, întors fiind spre viitor, el nu este capabil de prezent. Nu este capabil de prezent, de actual, adică de singurul lucru efectiv real. De ce? Pur şi simplu pentru că, întors fiind spre viitor, el nu este atent la ce se întîmplă în prezent, considerînd că, din moment ce prezentul va fi imediat înghiţit de trecut, el nu este cu adevărat important. Prin urmare, omul viitorului este cel care, negîndindu-se la trecut, nu se poate gîndi nici la prezent, aflîndu-se deci întors cu faţa spre un viitor care nu este decît neant şi inexistenţă. Aceasta era prima frază pe care voiam să v-o citesc. A doua e următoarea: „Dar tot aşa cum fabricantul de frînghii din tabloul înfăţişînd Hadesul lasă ca un măgar să-i mănînce răchita pe care tocmai o împleteşte, şi în cazul celor mai mulţi dintre oameni, insensibilă şi neplăcută, uitarea se înstăpîneşte asupra trecutului lor, devorîndu-l şi făcînd să dispară orice acţiune, orice izbîndă, orice tihnă plăcută, orice viaţă socială, orice plăcere, neîngăduind vieţii să

alcătuiască un întreg în care trecutul să se împletească cu prezentul; în schimb, ca și cum omul de ieri ar fi altul decît cel de astăzi, iar cel de mîine, nici el același cu cel din prezent, uitarea îi desparte și azvîrle în neant, din lipsă de memorie, tot ce se săvîrșește"[15]. Fraza aceasta mi se pare a fi importantă din următorul motiv. Ea începe prin urmare cu evocarea imaginii împletitorului de frînghii care lasă ca un măgar să-i mănînce mănunchiurile de răchită pe care tocmai le împletește. Aici, Plutarh se referă la o imagine: este vorba de un vechi dicton, de o veche fabulă[16] ce era povestită în mod tradițional pentru a arăta, pentru a ilustra ce poate să însemne o existență distrată a cuiva care e neatent și la ceea ce face, și la el însuși. Acesta tocmai împletește răchită, dar nu bagă de seamă că un măgar tocmai îi mănîncă împletitura (altă formă, oarecum diferită, a butoiului Danaidelor[17], analizată de obicei). Asistăm la o muncă al cărei rod dispare imediat. Ei bine, omul viitorului tocmai așa arată, el lasă să i se mănînce ceea ce tocmai este pe cale de-a face. Or, interesante, pornind de la această exemplificare, sînt cele două dezvoltări în care se spune că omul care lasă astfel să-i fie devorat de uitare tot ce i se întîmplă, ei bine, pur și simplu nu este capabil de acțiune, nu este capabil de izbîndă, nu este capabil de tihnă plăcută, de *skholê* (adică tocmai de acea formă de activitate studioasă atît de importantă în practica de sine)[18]. El nu este capabil nici măcar de viață socială, nici măcar de plăcere. Altfel spus, nu există posibilitate, dacă vreți, de totalizare a vieții sociale, a vieții active, a vieții plăcute și nici măcar a vieții de tihnă pentru cel care nu practică memoria și se lasă năpădit de uitare. Dar chiar mai mult decît atît. Nu numai că aceste totalizări nu pot fi operate, dar însuși individul nu se poate constitui pe sine ca o identitate. Căci omul care se lasă devorat astfel de uitare (total preocupat, cum este, de viitor) este unul care consideră [...]*. În însăși ființa sa, el se lasă pradă discontinuității. Și pasajul se încheie astfel: „Cei care, în școli, neagă creșterea pretextînd că materia se scurge necontenit, aceia, în teorie, fac din fiecare din noi o ființă neîncetat diferită de ea însăși"[19]. Aluzia, firește, este la școala cirenaicilor[20]: curgere perpetuă a timpului și a materiei, discontinuitate[21]. Cei care se lasă în voia uitării sînt, dintr-un anumit punct de vedere, niște cirenaici ai existenței. Dar textul continuă, și spune: Se poate însă și mai rău. Și mai rău stau, ca atitudine, oamenii care se întorc spre viitor și care, în consecință, își neglijează memoria, lăsîndu-se devorați de uitare. Aceștia stau încă și mai rău decît cirenaicii sau decît niște oameni care ar trăi după model cirenaic: „Nu păstrează în memorie amintirea trecutului și nici nu-l evocă, ci-l lasă să dispară puțin cîte puțin, devin pe zi ce trece tot mai săraci

* Nu se aude decît: „...același ca astăzi".

și mai goi, atîrnînd de ziua de mîine deoarece anul trecut, ziua de alaltăieri și cea de ieri nu-i privesc și nu le-au aparținut absolut deloc"[22]. Adică sînt sortiți nu numai discontinuității și curgerii, ci și despuierii și vidului. Nu mai sînt, în realitate, nimic. Plutesc în neant.

S-ar mai putea găsi multe alte ecouri ale acestor analize destul de interesante, cred eu, asupra atitudinii centrate pe memorie și asupra atitudinii centrate pe viitor ca forme opuse, una calificată, cealaltă descalificată. Multe ar putea fi găsite la Seneca, în *De Brevitate vitae*, de exemplu[23]. Și în Scrisoarea a XCIX-a, de pildă, unde Seneca spune: „În speranța a ce va veni sîntem ingrați față de ce-am apucat, ca și cum nu tot ce va fi se va schimba repede în trecut, numai să treacă de noi. Cine se mulțumește doar cu cele prezente pune un strîmt hotar mulțumirilor vieții". Remarcă interesantă, care demonstrează la Seneca o inflexiune oarecum diferită față de Plutarh. Seneca spune așa: „Și cele viitoare, și cele trecute ne desfată". Pare deci că în acest text atitudinea centrată pe prezent este cea criticată, și că el recomandă mai curînd o atitudine și o percepție ceva mai deschise spre viitor și spre trecut. Numai că el adaugă imediat: „Unele [ne desfată] prin așteptarea, altele prin retrăirea lor, dar unele [cele viitoare; M.F.] sînt nesigure și pot să nu se întîmple [va trebui deci să ne detașăm de ele; M.F.], celelalte [cele trecute; M.F.] nu pot să nu fi existat. Prin urmare, de ce această nebunie de a părăsi ce este mai sigur?"[24] Vedeți așadar că totul gravitează în jurul privilegiului deținut de exercițiul memoriei, exercițiu al memoriei care este ceea ce ne permite să sesizăm acea formă de realitate de care nu putem fi deposedați, și aceasta tocmai în măsura în care ea a fost. Realul, care a fost, continuă să fie la dispoziția noastră prin intermediul memoriei. Sau, altfel spus, memoria este modul de a fi a ceea ce a încetat să mai fie. În această măsură deci, ea ne permite o suveranitatea efectivă asupra noastră înșine, iar noi putem să ne plimbăm întotdeauna prin propria noastră memorie, spune Seneca. Apoi, în al doilea rînd, exercițiul de memorie ne permite să înălțăm un imn de gratitudine și de recunoștință către zei. Vedeți, de pildă, felul în care Marcus Aurelius, la începutul *Cugetărilor* sale, aduce un omagiu zeilor printr-un soi de biografie care, în același timp, nu este propriu-zis o relatare despre sine, cît un imn închinat zeilor pentru binefacerile pe care i le-au acordat. Marcus Aurelius își povestește trecutul, copilăria, adolescența, povestește cum a fost crescut, ce oameni a întîlnit etc.

Totul, prin urmare, ar trebui să ne conducă spre un privilegiu, spre privilegiul absolut și aproape exclusiv al exercițiilor de memorie asupra exercițiilor privitoare la viitor. Și totuși, în acest context general prin urmare, care privilegiază în exclusivitate memoria și legătura cu trecutul, stoicii au dezvoltat acel faimos exercițiu care

este *praemeditatio malorum* (premeditarea nenorocirilor, a relelor). Acestui exercițiu de premeditare a relelor epicureicii, de exemplu, i se opuneau cu sălbăticie, spunînd că avem și așa destule necazuri în prezent ca să nu mai fie nevoie să ne preocupăm, în plus, de niște necazuri care, la urma urmelor, ar putea foarte bine să nici nu survină[25]. Împotriva acestei *praemeditatio malorum*, epicureicii opun alte două exerciții : cel de *avocatio*, a cărui funcție este de a îndepărta reprezentările sau gîndurile nefericite pentru a ne îndrepta, dimpotrivă, spre gînduri de plăcere și spre gîndirea asupra tuturor desfătărilor care ne-ar putea inunda într-o bună zi existența ; și apoi exercițiul de *revocatio*, care, dimpotrivă, ne protejează și ne apără de necazuri sau de pretinsele necazuri ce ni se pot întîmpla, prin reamintirea plăcerilor de care am avut altădată parte[26]. Stoicii, așadar, practică așa-numita *praemeditatio malorum*. *Praemeditatio malorum* își întemeiază valoarea pe principiul pe care deja vi l-am enunțat : asceza în general sau, să spunem, exercițiul îndeplinește funcția de a dota omul cu un echipament de discursuri adevărate pe care le va putea chema în ajutor (*logos boêthus*) atunci cînd va avea nevoie, cînd va fi confruntat cu un eveniment pe care l-am putea considera, dacă nu vom fi suficient de atenți, ca fiind un rău, o nenorocire, cînd el nu reprezintă de fapt decît pur și simplu o peripeție în ordinea naturală și necesară a lucrurilor[27]. Se impune prin urmare să ne înarmăm cu discursuri adevărate, și premeditarea relelor are tocmai acest sens. Într-adevăr, spun stoicii, un om care se trezește suprins brusc de un eveniment riscă, atît de puternică e surpriza mai ales dacă nu este pregătit pentru întîmpinarea acestui eveniment, să se găsească într-o stare de slăbiciune. Acest om nu are la dispoziție discursul-ajutor, discursul-recurs care i-ar îngădui să reacționeze așa cum trebuie, adică să nu se lase tulburat, să rămînă stăpîn pe el însuși. În lipsa acestui echipament, el va fi, într-un anumit sens, permeabil la eveniment. Acest eveniment îi va pătrunde în suflet, îi va tulbura, afecta etc. sufletul. Omul se va găsi prin urmare într-o stare de pasivitate față de respectivul eveniment. Trebuie deci să ne pregătim pentru evenimentele care vor veni, să ne pregătim să întîmpinăm nenorocirile. Seneca, în Scrisoarea a XCI-a, spune așa : „Nenorocirile neașteptate sînt mai grele : noutatea sporește gravitatea dezastrului și orice muritor suferă și mai mult durerea de care se miră"[28]. Fragmente asemănătoare pot fi găsite și la Plutarh : Niciodată, cînd se ivește nenorocirea, nu trebuie să ne putem spune „n-am prevăzut acest lucru". Tocmai : „ar fi trebuit să-l prevezi", și atunci „n-ai mai fi luat pe nepregătite". Oamenii „care nu s-au exersat (*anasketô diakeimenoi*)", cei care se află, dacă putem spune așa, într-un dispozitiv ne-exersat, acei oameni „nu sînt capabili să recurgă la reflecție pentru a-și putea asigura o poziție convenabilă și utilă"[29].

Se impune deci să ne pregătim în vederea necazurilor. Şi cum ne putem pregăti în vederea necazurilor? Ei bine, printr-o *praemeditatio malorum*, care poate fi caracterizată în felul următor.

În primul rînd, *praemeditatio malorum* este o încercare a răului absolut. O încercare a răului absolut în ce sens? Mai întîi, în acela că noi trebuie să considerăm că pot să ni se întîmple nu doar necazurile cele mai frecvente, cele care li se întîmplă de obicei indivizilor, ci absolut tot ce se poate, în general, întîmpla. *Praemeditatio malorum* constă prin urmare în a ne exersa prin gîndire, în a considera ca trebuind să ni se întîmple toate nenorocirile posibile, de tot felul. Este o parcurgere exhaustivă a relelor sau, în măsura în care o astfel de parcurgere exhaustivă a tuturor relelor posibile nu poate fi practicată în mod efectiv, exerciţiul constă în a lua în considerare şi în a socoti ca trebuind să se producă cele mai rele dintre toate relele posibile. În al doilea rînd, *praemeditatio malorum* este o încercare a tot ce poate fi mai rău în măsura în care, aşadar, trebuie să considerăm nu numai că tot ce poate fi mai rău se va produce, ci şi că se va produce oricum, nu este doar posibil, cu o oarecare marjă de incertitudine. Nu trebuie să ne bazăm pe probabilitate. Trebuie să ne exersăm în vederea nenorocirii cu un fel de certitudine pe care ne-o dăm nouă înşine prin exerciţiul acestei *praemeditatio*: oricum ai întoarce-o, ţi se va întîmpla. Aşa de pildă, în scrisoarea către Marullus, despre care v-am vorbit deja[30], Seneca îi scrie lui Marullus, care-şi pierduse fiul, voind să-l consoleze. Şi scrisoarea de consolare către Marullus, ca de altfel toată această literatură de consolare, este o lungă enumerare a tuturor nenorocirilor care s-au întîmplat deja şi a celor care vor mai veni, care vor mai putea să vină. Iar la sfîrşitul acestei scrisori de consolare, în care nu este vorba decît de lucruri încă şi mai teribile care vor putea surveni sau care li s-au întîmplat deja altora, Seneca conchide: Dacă îţi scriu toate acestea, n-o fac în ideea că tu ai aştepta de la mine un remediu. Căci este mult prea tîrziu, scrisoarea mea îţi va parveni mult după moartea fiului tău etc. Eu însă îţi scriu cu gîndul „să te îndemn ca, pe viitor, să te ridici cu curaj împotriva soartei, privind toate loviturile ei nu ca şi cum te-ar putea izbi, ci ca şi cum neapărat te vor izbi"[31]. În fine, cel de-al treilea mod pentru *praemeditatio malorum* de a servi ca probă a răului constă în faptul că trebuie să considerăm nu numai, aşadar, că nenorocirile cele mai mari ni se vor întîmpla, nu numai că ele ne vor izbi orice-am face, mai presus de orice calcul al probabilităţilor, ci că ne vor izbi imediat, dintr-o clipă în alta, fără nici o amînare. Scrisoarea a XCI-a a lui Seneca: Cel care a spus că nu este nevoie decît de o zi, de o oră, de o clipă pentru a răsturna cel mai puternic imperiu, ei bine, acela încă a dat prea mult timp[32].

În ciuda climatului general de suspiciune faţă de gîndirea îndreptată spre viitor, am putea considera că *praemeditatio malorum*

reprezintă totuşi o excepţie de la această regulă generală şi că ea constituie într-adevăr o gîndire cu privire la viitor. Vedeţi însă că, dacă o privim ceva mai în amănunt, ea nu mai apare de fapt ca o gîndire îndreptată spre viitor. Într-o mult mai mare măsură e vorba, în această *praemeditatio malorum*, tocmai de a obtura viitorul. De a-i anula, în mod sistematic, prin intermediul gîndirii, dimensiunile proprii. Căci nu despre un viitor, cu diferitele lui posibilităţi deschise, este vorba aici. Ne oferim toate posibilităţile sau pe cele mai rele, în orice caz. Nu este vorba de un viitor cu incertitudinea lui, ci de a ne pune faţă în faţă cu tot ce poate să ni se întîmple, ca trebuind obligatoriu să ni se întîmple. Şi, în sfîrşit, nu este vorba de un viitor în derularea timpului, cu incertitudinile sau, oricum, cu succesiunile lui. Nu este vorba de un timp succesiv, ci de un fel de timp imediat, concentrat într-o clipă, care trebuie să ne facă să considerăm că toate aceste nenorociri ale lumii, care oricum ni se vor întîmpla, sînt deja aici. Se găsesc într-o poziţie de iminenţă faţă de prezentul pe care-l trăim. Observaţi prin urmare că nu este cîtuşi de puţin vorba de o gîndire orientată spre viitor excepţională în climatul general de mefienţă faţă de gîndirea îndreptată spre viitor, ci, de fapt, în chiar interiorul acestei mefienţe, de o anulare a viitorului, de o anulare a viitorului printr-o prezentificare, dacă vreţi, a întregului domeniu al posibilului, într-un fel de punere actuală la încercare prin intermediul gîndirii. Nu se pleacă de la prezent pentru a se simula viitorul: se oferă întreg viitorul pentru a fi simulat ca prezent. Este vorba aşadar de o anulare a viitorului.

Iar această prezentificare a viitorului care-l anulează este, în acelaşi timp – acesta fiind, după părerea mea, cel de-al doilea aspect al acestei *praemeditatio malorum* – şi o reducţie a realităţii. Dacă întregul viitor este prezentificat în felul acesta, nu este pentru a-l face mai real, ci, dimpotrivă, tocmai pentru a-l face cît mai puţin real cu putinţă sau, cel puţin, pentru a se anula realitatea a ceea ce, în viitor, ar putea fi privit sau considerat ca fiind o nenorocire. În această privinţă, Scrisoarea a XXIV-a a lui Seneca este extrem de interesantă. Seneca spune aşa: „Oricare ar fi răul de care te temi, fii absolut convins că el se va întîmpla negreşit". Este exact la începutul scrisorii. Lucilius avea un necaz: i se intentase un proces şi se temea că-l va pierde. Şi atunci Seneca îl consolează, spunîndu-i: „Oricare ar fi răul de care te temi, fii absolut convins că el se va întîmpla negreşit" şi deci vei pierde acest proces. Trebuie să ţi-o vîri bine în minte: este regula a tot ce se poate întîmpla mai rău despre care vorbeam adineauri. „Dacă vrei să scapi de orice grijă, pune-ţi în faţă ca posibil tot răul de care te temi să nu se întîmple şi, oricare ar fi acest rău, măsoară-l în gînd şi vezi cît ai a te teme: vei înţelege, cu siguranţă, că temerea ta ori nu-i prea mare, ori nu-i fără sfîrşit"[33].

Lucilius este prin urmare poftit să aibă în vedere faptul că va pierde procesul, că-l va pierde, că l-a pierdut deja şi încă în cele mai rele condiţii. Şi aceasta nicidecum pentru a actualiza necazul sau pentru a-l face mai real, ci, dimpotrivă, tocmai pentru a-l invita pe Lucilius să măsoare corect evenimentul şi să descopere că, pînă la urmă, acesta este lipsit de importanţă şi de durată. La sfîrşitul aceleiaşi Scrisori a XXIV-a mai există un alt pasaj interesant, referitor tocmai la această gîndire asupra viitorului şi la raportul ei cu imaginaţia. Aşa cum vă spuneam adineauri, în legătură cu această mefienţă faţă viitor, unul dintre motivele pentru care trebuie să fim mefienţi faţă de viitor era faptul că viitorul constituie, într-un anumit sens, un apel la imaginaţie. Iar din incertitudinea în care ne aflăm faţă de trecut extragem, dacă nu dreptul, cel puţin posibilitatea de a ni-l închipui în formele cele mai rele. Ei bine, trebuie în acelaşi timp să-l gîndim sub cele mai rele forme, dar totodată să nu-l imaginăm în cele mai rele forme, sau mai curînd să facem în aşa fel ca gîndirea îndreptată spre viitor să fie, într-un anumit sens, decăzută din elementul imaginar în care ni se înfăţişează de obicei înveşmîntată şi redusă la realitatea ei care nu este nimic, cel puţin ca nenorocire. Iată pasajul: „Ce vezi că li se întîmplă copiilor, asta ni se întîmplă şi nouă, copii ceva mai măricei: dacă ei îi văd mascaţi pe cei pe care îi iubesc, cu care sînt obişnuiţi şi cu care se joacă, nu mai pot de spaimă. Prin urmare, să smulgem masca nu numai oamenilor, dar şi lucrurilor, şi să le redăm adevărata faţă. Ce-mi arăţi sabia şi focul şi haita de călăi ce freamătă în jurul tău? Sfîrşeşte cu această paradă în dosul căreia te ascunzi, îngrozind pe proşti. Eşti moartea. Moartea, pe care mai deunăzi o disprețuia sclavul meu, slujnica mea. Pentru ce-ţi desfaci harapnicele şi complicatele tale instrumente de tortură? Pentru ce aceste unelte, fiecare făcută anume pentru schingiuirea unui mădular, şi mii altele pentru sfîrtecarea bucată cu bucată a omului? Lasă deoparte lucrurile astea care ne îngrozesc; spune să înceteze gemetele, strigătele şi ţipetele înfiorătoare, scoase de cel schingiuit. Firește, este dureros, dar e durerea pe care bolnavul de sciatică o disprețuiește, bolnavul de stomac, înconjurat de bunătăţi, o îndură, o femeie tînără în durerile facerii o rabdă. Dacă pot s-o îndur, înseamnă că este uşoară; dacă nu, înseamnă că e scurtă”[34]. Este vorba, prin urmare, de un mesaj adresat morţii, morţii care, atunci cînd ne gîndim la ea, apare însoţită de un întreg eşafodaj imaginar de suplicii, coase, suferinţe etc. Iar exerciţiul acelei *praemeditatio malorum* trebuie să constea în a porni de aici, dar nu pentru a fabrica un imaginar. Dimpotrivă, pentru a-l reduce şi a putea să ne întrebăm: dar ce se ascunde oare în spatele unei coase, în ce constă acest chin pe care îl îndurăm cînd sîntem supuşi caznelor? Să demascăm tot acest arsenal al groazei, şi ce vom găsi?

O durere măruntă, durere mică, neînsemnată, deloc foarte diferită de aceea a unei femei care naşte, a unui bolnav de gută pe care îl dor articulaţiile etc. Nimic mai mult decît atît, iar această durere – pe care probabil va trebui într-adevăr s-o îndurăm în momentul morţii – „dacă pot s-o îndur, înseamnă că e uşoară; dacă nu, înseamnă că e scurtă". Este, aşa cum ştiţi, vechiul aforism stoic: o durere este fie atît de violentă că nu poate fi suportată (murim pe loc şi deci este scurtă), fie suportabilă[35]. Iar dacă e suportabilă, dacă nu ne face să murim, atunci înseamnă că este uşoară. Şi, prin urmare, oricum am privi lucrurile, ea este redusă, dacă nu chiar la nimic, măcar la cît mai puţină realitate posibil.

Vedeţi aşadar că *praemeditatio malorum* nu reprezintă o gîndire imaginară asupra viitorului. Este, dimpotrivă, o anulare a viitorului şi o reducere a imaginarului la simpla şi nuda realitate a răului spre care ne-am îndreptat. A obtura viitorul prin simularea actualităţii şi a reduce realitatea prin despuierea de imaginar – iată care mi se pare a fi ţelul acestei *praemeditatio malorum*. Şi tocmai prin acest mijloc ne putem înarma cu un adevăr ce ne va servi, atunci cînd evenimentul se va produce, ca să reducem la elementul strictului lor adevăr toate reprezentările care ar putea, dacă n-am fi astfel preveniţi, să ne emoţioneze sufletul şi să-l tulbure. *Praemeditatio malorum* reprezintă, dacă vreţi, o *paraskeuê*. Este o formă de *paraskeuê*, de pregătire care se face prin probarea non-realităţii a ceea ce actualizăm prin acest exerciţiu de gîndire. Imediat după pauză voi trece, aşadar, la un alt exerciţiu care constituie, oarecum, prelungirea acestuia: meditaţia asupra morţii, exersarea morţii. Şi apoi, rapid, la examenul de conştiinţă.

Note

1. *Cf.* cursul din 17 martie, prima oră.
2. „Aşadar, spre a se vedea pe sine însuşi (*ei mellei idein hauton*), către ochi se cade să privească (*blepteon*) ochiul..." (Platon, *Alcibiade*, 133b, trad. S. Vieru, ed. cit., p. 299).
3. Pentru această analiză a privirii, *cf.* cursul din 12 ianuarie, ora a doua.
4. *Alcibiade*, 124b, 129a şi 132c (*cf.* cursul din 6 ianuarie, ora a doua, şi cursul din 12 ianuarie, prima oră).
5. „Iată ce anume ar trebui să cîntaţi cu orice prilej, şi ar mai trebui să intonaţi, de asemenea, imnul cel mai solemn şi mai divin închinat facultăţii cu care v-a înzestrat Zeul, aceea de a înţelege lucrurile acestea şi de a vă folosi de ele cu metodă (*hodô khrêstikên*)" (Épictète, *Entretiens*, I, 16, 18, ed. cit., p. 63).
6. *Entretiens*, III, 13, 7 (p. 47).
7. „Animalele nu există pentru ele însele, ci pentru a fi de folosinţă, şi n-ar fi fost deloc avantajos dacă ar fi fost create cu toate aceste nevoi.

Reflectează o clipă, ce bătaie de cap pentru noi dacă ar fi trebuit să veghem nu numai asupra noastră înşine, ci şi asupra oilor şi măgarilor noştri" (*Entretiens*, I, 16, 3, p. 61 ; reluare a acestui pasaj în *Preocuparea de sine*, *op. cit.*, pp. 338-339).

8. Despre metodă (şi mai exact despre metoda carteziană), *cf.* cursul din 24 februarie, prima oră.
9. Husserl însuşi oferă, în *Krisis*, această viziune despre o raţionalitate greacă aflîndu-şi, după reîntemeierea carteziană din *Meditaţii*, împlinirea teleologică (în sensul unei reluări mereu mai radicale a sensului Raţiunii) în fenomenologia transcendentală. *Cf. La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, chap. 73, pp. 298-305.
10. *Cf.* cursul din 24 februarie, prima oră.
11. *Cf.* cursul din 20 ianuarie, prima oră, despre *„omnes praeoccupati sumus"* al lui Seneca (Scrisoarea a L-a către Lucilius).
12. Structurarea temporală a conştiinţei moderne făcuse altădată la Foucault obiectul unui lung capitol („Retragerea şi reîntoarcerea originii") în *Cuvintele şi lucrurile*, *op. cit.*, pp. 385-393.
13. Despre *stultitia* (în special la Seneca), *cf.* cursul din 27 ianuarie, prima oră.
14. Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 473b, trad. J. Dumortier & J. Defradas, ed. cit., § 14, p. 118.
15. *Id.*, 473c (p. 118).
16. „A împleti trestia lui Ocnos", expresie proverbială care face trimitere la sărmanul Ocnos, a cărui nevastă, extrem de risipitoare, mînca tot ce el cîştiga.
17. Fiice ale lui Danaos, Danaidele (cincizeci la număr), căsătorite cu forţa după verii lor, profită de noaptea nunţii ca să-şi ucidă, fiecare (cu excepţia uneia singure, Hypermnestra), proaspătul soţ. Drept pedeapsă pentru fapta lor, vor fi condamnate să scoată apă cu nişte butoaie găurite, din care apa se scurge pe măsura umplerii.
18. *Cf.* J.-M. André, *L'*Otium *dans la vie morale et intellectuelle romaine, des origines à l'époque augustéenne*, *op. cit.*
19. *De la tranquillité de l'âme*, 473d (p. 118).
20. Şcoală filosofică din secolele V-IV î.e.n., întemeiată de Aristip din Cyrene. Cirenaicii profesează o morală a plăcerii privite ca experienţă subiectivă ireductibilă, care îşi consumă întreaga virtute în punctualitatea clipei. Această etică a actualităţii indepasabile a plăcerii nu conduce totuşi la Aristip la o căutare frenetică şi neliniştită a plăcerilor, ci la un ideal al stăpînirii de sine. *Cf.* notiţa lui F. Caujolle-Zaslawsky despre acest filosof în *Dictionnaire des philosophes antiques*, *op. cit.*, t. I, pp. 370-375.
21. „Într-adevăr, susţin ei, atît plăcerea, cît şi durerea consistă în mişcare, în timp ce absenţa plăcerii, ca şi absenţa durerii nu sunt mişcare [...]. De asemenea, ei nu admit că plăcerea se naşte din amintire sau din aşteptarea fericirii, aşa cum era doctrina lui Epicur. Mişcarea privitoare la suflet, afirmă ei, se pierde în cursul timpului" („Aristip", în Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, II, 89-90, ed. cit., pp. 113-114).
22. *De la tranquillité de l'âme*, 473d-e (pp. 118-119).
23. „Viaţa se împarte în trei anotimpuri : ceea ce a fost, ceea ce este şi ceea ce va fi. Dintre acestea, cel pe care-l trăim este de scurtă durată, ne

îndoim de cel ce urmează, doar cel care s-a scurs este sigur. [...] Or, [= trecutul] este singura parte din viaţa noastră care rămîne sacră şi inviolabilă, care a trecut peste toate nenorocirile omeneşti, care a fost smulsă de sub domnia Soartei, pe care nici sărăcia, nici teama, nici năvala bolilor nu o mai tulbură. [...] Este calitatea unei minţi sigure şi liniştite de a rătăci de-a lungul tuturor perioadelor vieţii; sufletele oamenilor ocupaţi, ca şi cum s-ar afla sub un jug, nu se pot întoarce şi nici privi înapoi. Viaţa lor se îndreaptă aşadar către prăpastie" (Seneca, *Despre viaţa scurtă*, X, 2-5, trad. Elena Lazăr, ed. cit., pp. 54-55).

24. Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea a XVI-a, Scrisoarea a XCIX-a, 5, ed. cit., p. 379.
25. „[Epicur] consideră că supărarea este inevitabilă ori de cîte ori ne credem atinşi de un necaz, chiar dacă acest necaz a fost prevăzut sau aşteptat sau este deja de domeniul trecutului. Deoarece timpul nu-l slăbeşte şi nici prevederea nu-l uşurează, şi este de-a dreptul o prostie să te gîndeşti la un rău care ar putea să vină, dar care este foarte posibil şi să nu vină: oricare rău este şi aşa destul de greu de îndurat atunci cînd se produce, iar a te gîndi fără încetare că ni se pot întîmpla nenorociri, chiar asta reprezintă un rău continuu; şi cu atît mai mult dacă acel rău nu trebuie să se întîmple, căci atunci este cu totul degeaba să te scufunzi într-o suferinţă voită" (Cicéron, *Tusculanes*, t. II, III, XV, 32, trad. J. Humbert, ed. cit., pp. 21-22).
26. „Cît priveşte uşurarea de amărăciune, Epicur o face să depindă de două lucruri: detaşarea de gîndul referitor la suferinţe (*avocatione a cogitanda molestia*) şi ataşarea de contemplarea plăcerilor (*revocatione ad contemplandas voluptates*)" (*id.*, 33, p. 22).
27. Despre *logos boêthos*, *cf.* cursul din 24 februarie, ora a doua.
28. *Scrisori către Lucilius*, Cartea a XVI-a, Scrisoarea a XCI-a, 3 (p. 318).
29. Plutarque, *Consolation à Apollonius*, 112c-d, trad. J. Defradas & R. Klaerr, ed. cit., § 21, pp. 66-67.
30. Pentru o primă analiză a acestei scrisori, *cf.* cursul din 3 martie, ora a doua.
31. *Scrisori către Lucilius*, Cartea a XVI-a, Scrisoarea a XCIX-a, 32 (p. 385).
32. „O zi? Cine dă atîta răstimp potopului nenorocirilor zice prea mult: un ceas, o clipă au fost de-ajuns ca imperii să se prăbuşească" (*Scrisori către Lucilius*, Cartea a XIV-a, Scrisoarea a XCI-a, 6, p. 318).
33. *Scrisori către Lucilius*, Cartea a III-a, Scrisoarea a XXIV-a, 2 (p. 62).
34. *Id.*, Scrisoarea a XXIV-a, 13-14 (p. 65).
35. O idee asemănătoare poate fi întîlnită şi la Seneca însuşi (*cf.*, de exemplu, Scrisoarea a LXXVIII-a: „Vrei oare ca boala să-ţi fie lungă sau mai bine violentă şi scurtă? Dacă este lungă, dar te mai slăbeşte uneori, dacă te lasă să-ţi revii, dacă-ţi dă răgaz, ea trebuie, aşa cum vine, să şi înceteze. O boală scurtă şi năvalnică, una din două: ori o răpui, ori te răpune. Ce deosebire este că nu mai există ea sau nu mai exişti tu? În amîndouă cazurile suferinţa se termină" (*Scrisori către Lucilius*, Cartea a IX-a, Scrisoarea a LXXVIII-a, 17, pp. 233-234). Se impune, cu toate acestea, să remarcăm că toată această tematică se inspiră copios din anumite propoziţii epicureice care opun lungimea suferinţelor uşoare scurtimii suferinţelor extreme: „O suferinţă în trupul nostru nu durează prea mult; dacă este insuportabilă, ţine foarte puţin. Pînă şi acel grad de

suferinţă care depăşeşte plăcerea fizică nu durează prea multe zile în şir. Boala de lungă durată îngăduie uneori chiar biruinţa plăcerii asupra suferinţei trupeşti" (Maximele fundamentale, 4, în *Epicurea*, ed. cit., p. 103); „Orice durere este uşor de sfidat. Dacă provoacă o suferinţă intensă, ţine puţin timp. Dacă se prelungeşte în carne, provoacă doar o suferinţă suportabilă" (Gnomologicum Vaticanum, 4, în *Epicurea*, ed. cit., p. 115).

Cursul din 24 martie 1982

Ora a doua

Meditația asupra morții: o privire sagitală și retrospectivă. – Examenul de conștiință la Seneca și Epictet. – Asceza filosofică. – Biotehnică, încercare de sine, obiectivare a lumii: provocările la adresa filosofiei occidentale.

La limita extremă a acestei premeditări a relelor se găsește, bineînțeles, meditația asupra morții, despre care însă n-am să vă vorbesc decît foarte pe scurt, dat fiind că reprezintă un *topos* al filosofiei. În primul rînd, vreau să vă atrag atenția că această *meletê thanatou* nu-și face apariția, desigur, în interiorul practicii de sine așa cum a fost ea definită și organizată la începutul Imperiului sau în perioada elenistică: meditația asupra morții poate fi întîlnită la Platon, la pitagoreici etc.[1]. Prin urmare, în cazul acestei meditații asupra morții despre care urmează să vă vorbesc acum pe scurt, mai mult decît istoria generală și completă a acestei practici milenare se cuvine să evocăm inflexiunea de tonalitate, de sens și de formă care i-a fost imprimată în interiorul practicii de sine elenistice și romane. În forma ei generală, meditația asupra morții este complet izomorfă cu presupunerea, cu premeditarea relelor despre care am vorbit adineauri, pur și simplu din [următorul prim motiv]: moartea nu este, evident, doar un eveniment posibil, ci un eveniment necesar. Nu este doar un eveniment de o anumită gravitate: pentru om, gravitatea ei este absolută. Și, în sfîrșit, moartea poate să survină, știm foarte bine, oricînd, în orice moment. Deci, dacă vreți, tocmai în vederea acestui eveniment înțeles ca nefericirea prin excelență trebuie să ne pregătim prin *meletê thanatou*, care va constitui astfel un exercițiu privilegiat, tocmai cel prin care sau cu care va fi făcută să culmineze această premeditare a relelor. Există, cu toate acestea, ceva specific în meditația asupra morții, și tocmai asupra acestui lucru aș vrea să insist, pentru a-l scoate în evidență. Și, într-adevăr, în această meditație asupra morții, în acest exercițiu al morții, care ocupă un loc cu totul aparte și căruia i se acordă o importanță atît de însemnată, apare ceva ce nu poate fi întîlnit în celelalte forme de

meditație sau de premeditare a relelor. Iar acest ceva este posibilitatea unei anumite conștientizări referitor la noi înșine, sau a unei anumite forme de privire pe care o vom îndrepta asupra noastră înșine din acest punct de vedere, dacă putem spune așa, al morții, sau al acestei actualizări a morții în propria noastră viață. Și, într-adevăr, forma privilegiată a meditației asupra morții la stoici este, așa cum știți, exercițiul care constă în a considera că moartea a și venit, conform schemei de care ascultă *praemeditatio malorum*, și că ne trăim ultima zi a vieții. Avem, în această privință, o scrisoare a lui Seneca foarte interesantă, respectiv Scrisoarea a XII-a. În această scrisoare, Seneca se referă la un fel de speculație, dacă vreți, pe o temă destul de răspîndită în gîndirea antică încă de multă vreme, aceea că întreaga viață nu este decît o zi lungă, care cuprinde, bineînțeles: dimineața care este copilăria, amiaza care este maturitatea și seara care e bătrînețea; că și anul, la rîndul lui, nu este decît o zi, avînd ca dimineață primăvara, urmată de noaptea iernii; și că și fiecare lună în parte este tot un fel de zi; că, pe scurt, ziua, scurgerea unei zile unice constituie modelul de organizare a timpului unei vieți, ca și a diferitelor perioade, a diferitelor durate care se organizează în interiorul unei vieți de om[2]. Ei bine, exercițiul la care Seneca îl invită pe Lucilius în Scrisoarea a XII-a constă tocmai în a trăi fiece zi de parcă nu doar o lună, nu doar un an, ci întreaga viață s-ar scurge astfel. Și trebuie să considerăm că fiecare oră a zilei pe care o trăim este ca un fel de vîrstă a vieții, astfel încît, atunci cînd vom fi ajuns în seara zilei, vom fi ajuns întrucîtva și în seara vieții, adică în chiar clipa morții. În asta constă exercițiul zilei din urmă. El nu constă în a ne spune doar: „S-ar putea întîmpla să mor astăzi", sau: „Este foarte posibil să se producă un eveniment fatal, pe care nu l-am prevăzut". Nu, acest exercițiu constă în a-ți organiza, în a-ți simți în așa fel ziua, de parcă fiecare clipă a zilei ar reprezenta un moment al marii zile a vieții, iar ultimul moment al zilei, clipa din urmă a existenței. Ei bine, dacă vom ajunge să ne trăim ziua după acest model, în clipa cînd ziua se încheie, în momentul cînd ne pregătim de culcare, vom putea să ne spunem cu voioșie, rîzînd: „Am trăit". Marcus Aurelius scrie: „Aceasta înseamnă desăvîrșirea caracterului (*teleiotês tou êthous*): fiecare zi să fie trăită ca și cum ar fi cea din urmă..."[3]

Or, ceea ce conferă o importanță și o semnificație aparte meditației asupra morții și acestui gen de exercițiu este tocmai faptul că ele îi permit individului să se perceapă pe el însuși, și încă în două feluri. În primul rînd, acest exercițiu ne îngăduie să avem un fel de vedere plonjantă și instantanee asupra prezentului, să operăm, cu ajutorul gîndirii, o tăietură în durata vieții, în fluxul activităților, în curentul reprezentărilor. Împietrim, într-un anumit sens, curgerea vieții într-o

clipă, închipuindu-ne că momentul pe care-l trăim sau ziua pe care o trăim este ultimul sau ultima. Şi plecînd de la acest moment, împietrit în această întrerupere a morţii, prezentul, clipa sau ziua vor apărea în adevărata lor realitate, mai exact: în realitatea adevăratei lor valori. Ce valoare are ceea ce tocmai fac, ce valoare are ceea ce tocmai gîndesc, ce valoare are activitatea mea – iată ce anume mi se va dezvălui dacă o voi gîndi ca fiind cea din urmă[4]. Epictet spune aşa: „Nu ştii că boala şi moartea trebuie să ne surprindă în toiul unei ocupaţii? Pe lucrătorul pămîntului îl surprind în timp ce-şi lucrează pămîntul, iar pe marinar în timp ce navighează. Tu, în toiul cărei ocupaţii vrei să fii astfel surprins? Căci neapărat în toiul uneia va trebui să fii surprins. Dacă poţi să fii [dacă poţi să fii surprins de moarte; M.F.] în timpul practicării unei ocupaţii mai bune decît cea de acum, atunci practică acea ocupaţie!"[5] Exerciţiul constă aşadar în a gîndi că moartea urmează să ne surprindă exact în momentul cînd sîntem pe cale să facem ceva. Prin acest soi de privire a morţii pe care o îndreptăm asupra propriei noastre ocupaţii, noi putem să evaluăm această ocupaţie la justa ei valoare, iar dacă se întîmplă să ni se pară că ar putea exista o ocupaţie mai frumoasă, mai valabilă, din punct de vedere moral, pe care am putea fi pe cale s-o practicăm în clipa morţii, pe aceasta va trebui s-o alegem, şi prin urmare [trebuie] să ne plasăm în cea mai bună situaţie posibilă pentru a putea fi gata să murim în orice clipă. Marcus Aurelius scrie următoarele: Săvîrşind fiece acţiune ca şi cum ar fi cea de pe urmă, le vei săvîrşi pe toate eliberat de „orice neglijenţă", de orice „patimă care abate de la raţiune", de „orice prefăcătorie". Vei fi liber, în săvîrşirea lor, de orice „iubire de sine şi nemulţumire împotriva rînduielilor destinului"[6]. Aşadar: privire actuală, secţiune în fluxul timpului, sesizare a reprezentării acţiunii pe care tocmai o săvîrşim. În al doilea rînd, a doua posibilitate, a doua formă de privire pe care moartea ne-o permite asupra noastră înşine, nu mai este această privire instantanee şi secantă, ci privirea retrospectivă asupra întregii vieţi. Cînd ne punem la încercare pe noi înşine ca şi cum am fi ajuns în clipa morţii, în acel moment putem să aruncăm o privire de ansamblu asupra a ceea ce va fi reprezentat viaţa noastră. Adevărul, sau mai degrabă valoarea acestei vieţi va putea astfel să devină vizibilă. Seneca: „Tot ce am izbutit, voi arăta-o în clipa morţii. De aceea nu aştept tremurînd ziua în care, artificiile şi văpselele căzînd, va trebui să dau socoteală dacă vorbesc numai bărbăteşte sau şi simt [...]. Nu lua în seamă studiile pe care le-ai cultivat: numai moartea te va judeca"[7]. Gîndul la moarte ne permite aşadar această retrospecţie şi această rememorare valorizantă a vieţii. Şi vedeţi, şi aici, că moartea nu este un gînd îndreptat în direcţia viitorului. Exerciţiul, gîndul morţii nu este decît un mijloc pentru a putea căpăta asupra

propriei noastre vieţi fie acea privire secantă care ne permite să percepem valoarea prezentului, fie să operăm marea buclă a rememorării, prin intermediul căreia ne totalizăm întreaga viaţă, făcînd-o să apară aşa cum e. O judecată asupra prezentului şi, respectiv, o cernere valorică a trecutului sînt operate prin urmare prin acest gînd îndreptat către moarte, care, tocmai de aceea, nu trebuie să fie un gînd îndreptat spre viitor, ci un gînd despre mine însumi aflat în clipa morţii. Iată cam ce voiam să vă spun, foarte pe scurt, despre *meletê thanatou*, care este un lucru destul de cunoscut.

Acum aş dori să trec la cealaltă formă de exerciţiu despre care voiam să vă vorbesc, şi anume examenul de conştiinţă[8]. Mi se pare însă că v-am mai vorbit despre el acum cîţiva ani[9]. Şi aici voi fi aşadar oarecum schematic. Ştiţi că examenul de conştiinţă reprezintă o veche regulă pitagoreică şi că, practic, nici unul dintre autorii antici care au vorbit despre examenul de conştiinţă nu a făcut-o fără a se referi la nişte versuri ale lui Pitagora, care sînt citate, din cîte se pare, cu unele adausuri, dar al căror sens autentic şi prim pare a fi, pur şi simplu, acesta: Pregăteşte-te, ca să ai un somn liniştit, examinînd tot ce ai făcut în cursul zilei care a trecut. Din păcate, am uitat să vă aduc textul[10]. Trebuie să înţelegem foarte bine că acest text al lui Pitagora spune următoarele: principala funcţie a examenului de conştiinţă este de a permite o purificare a gîndurilor înainte de somn. Examenul de conştiinţă nu este făcut ca să putem judeca ce am săvîrşit. Nu are, desigur, rolul de a reactualiza ceva de felul unei remuşcări. Gîndindu-ne la ce am făcut şi, prin urmare, expulzînd prin acest gînd răul care se poate ascunde înlăuntrul nostru, ne purificăm pe noi înşine şi facem posibil un somn liniştit. Ideea că examenul de conştiinţă are rolul de a purifica sufletul în vederea unui somn pur este legată de ideea că visul este, de fiecare dată, un revelator al adevărului sufletesc[11]: în vis se poate vedea dacă un suflet este pur sau impur, dacă e agitat sau calm. Aceasta este o idee pitagoreică[12], o idee pe care o putem întîlni însă şi în *Republica*[13]. Este o idee care poate fi regăsită în întreaga gîndire greacă, şi care va continua să fie prezentă şi în practica şi exerciţiile monastice din secolele IV şi V[14]. Visul este testul pentru puritatea sufletului. Şi aici, cu adevărat interesant (ca şi în cazul lui *meletê thanatou*) este faptul că această foarte veche schemă a examenului de conştiinţă recomandat de Pitagora va căpăta la stoici o semnificaţie diferită. La stoici, examenul de conştiinţă e atestat în două forme, ca examen de dimineaţă şi ca examen de seară; de altfel, după spusele lui Porphyrios, şi la pitagoreici ar fi existat un examen de dimineaţă şi unul de seară[15]. În tot cazul, la stoici, examenul de dimineaţă poate fi aflat formulat, amintit de Marcus Aurelius, de pildă, la începutul Cărţii a V-a a *Cugetărilor*[16]. Prin acest examen nu este absolut deloc vorba

de a trece în revistă ceea ce am făcut peste noapte sau în ajun; este un examen a ceea ce avem de făcut. Şi cred că aici, în acest examen de dimineaţă, este singura dată cînd, în practica de sine, întîlnim un exerciţiu orientat cu adevărat către viitor ca atare. Dar el este totuşi un exerciţiu orientat spre un viitor întrucîtva apropiat, imediat. Este vorba de a ne recapitula cu anticipaţie acţiunile pe care le avem de făcut în ziua ce abia începe, activităţile în care sîntem angajaţi, întîlnirile pe care ni le-am fixat, sarcinile pe care le avem de înfruntat: de a ne reaminti ţelul general pe care ni l-am propus prin aceste acţiuni şi obiectivele generale pe care nu trebuie să le uităm nici o clipă de-a lungul existenţei şi, prin urmare, măsurile de precauţie pe care se impune să le luăm pentru a acţiona corect în situaţiile care vor apărea tocmai în funcţie de aceste obiective precise şi de aceste ţeluri generale. Cam asta în ceea ce priveşte examenul de dimineaţă. Examenul de seară este, în schimb, total diferit ca funcţie şi ca formă. El este amintit de mai multe ori de Epictet, şi există şi un exemplu celebru în *De Ira* al lui Seneca.

Vă voi reaminti rapid, foarte pe scurt, acest pasaj despre care v-am vorbit deja, sînt absolut sigur, cu cîţiva ani în urmă[17]. Pentru Seneca, seară de seară, în momentul cînd merge să se culce, cînd totul în jur s-a cufundat în tăcere şi s-a liniştit, este vorba de a recapitula în minte ce a făcut în timpul zilei care s-a scurs. Trebuie să-şi analizeze toate acţiunile. Nu trebuie, spune el, să lase să-i scape nimic. Nu trebuie să se arate, faţă de sine însuşi, cîtuşi de puţin indulgent. Iar în cadrul acestui examen, el va adopta faţă de sine însuşi atitudinea unui judecător; el chiar şi spune, de altfel, că se convoacă pe sine însuşi în faţa propriului său tribunal, în care joacă atît rolul de judecător, cît şi pe cel de acuzat. În acest program al unui examen de conştiinţă prin care, pe de o parte, sînt recapitulate toate acţiunile săvîrşite în timpul zilei şi, pe de altă parte, aceste acţiuni trebuie trecute prin judecata propriului tribunal, se poate crede că avem de-a face cu un tip de anchetă, cu un tip de practică foarte apropiată de ceea ce vom întîlni în cadrul creştinismului, începînd mai cu seamă din secolul al XII-lea, adică din momentul cînd penintenţa va căpăta forma juridică pe care i-o cunoaştem, şi cînd această penitenţă va fi însoţită de anumite practici de confesiune şi de mărturisire ce presupun, într-adevăr, o formulare retrospectivă a tot ce-a făcut individul şi aducerea acestor fapte în faţa tribunalului penitenţei[18]. Poate exista impresia că avem de-a face cu însăşi matricea acestor practici ulterioare. În fapt însă, ceea ce aş dori să vă fac să remarcaţi este că examenul de conştiinţă aşa cum este el definit de Seneca prezintă diferenţe notabile faţă de ceea ce vom întîlni, ulterior, în cazul tribunalului penitenţei şi în cadrul examenului de conştiinţă creştin medieval. Şi, într-adevăr, se impune să observăm,

mai întîi, care este natura acțiunilor și a greșelilor pe care Seneca le reține din ziua sa. El dă exemple. Spune: Îmi amintesc că, în cursul unei discuții cu un prieten, am vrut să încerc să-i ofer o lecție de morală, să-l ajut să se perfecționeze, să se îndrepte, și, ei bine, [...] l-am rănit. Alt exemplu: Mi-am petrecut ceva timp stînd de vorbă cu niște oameni, dorind să-i conving de o serie de lucruri pe care le consider adevărate. Dar oamenii aceia erau incapabili să înțeleagă, și prin urmare mi-am irosit vremea[19]. Este foarte interesant să ne dăm seama că aceste două exemple reprezintă totuși niște greșeli extrem de relative. În primul rînd, v-aș ruga să observați că greșelile pe care el le comite, asupra cărora, în tot cazul, atrage atenția, privesc, mai presus de orice, activitatea de direcție de conștiință. Tocmai în calitatea lui de director de conștiință a comis Seneca niște „greșeli" – între ghilimele. Observați, prin urmare, că aceste greșeli trebuie înțelese în primul rînd ca niște erori tehnice. Seneca își reproșează că n-a știut să se folosească așa cum trebuie de niște instrumente, că n-a mînuit cum trebuie instrumentele pe care le folosea. A fost prea violent într-un anumit moment, și-a pierdut vremea în altul. În raport cu obiectivele pe care și le propusese – să corecteze pe cineva, să convingă un grup de oameni –, el a dat greș, pentru că mijloacele alese nu erau bune. Deci, dacă vreți, în primul rînd ca nepotrivire între mijloace și scopuri va avea el ce să-și reproșeze în examenul său de conștiință. Examenul de dimineață constă în definirea, în rememorarea sarcinilor care vor trebui îndeplinite, a obiectivelor și scopurilor pe care individul și le-a propus și a mijloacelor care vor trebui folosite. Examenul de seară răspunde [primului] sub formă de bilanț, ca un bilanț real al acțiunii așa cum fusese ea programată și proiectată dimineața. În al doilea rînd, se impune să remarcăm că, dacă în textul lui Seneca există o serie de metafore de tip juridic și chiar judiciar, principalele noțiuni utilizate sînt totuși de tip mai curînd administrativ decît judiciar. El spune, desigur, că este judecător și că ține ședință în propriul său tribunal ca judecător și compare și ca acuzat. Dar atunci cînd enumeră diferitele operațiuni care alcătuiesc examenul pe care îl practică, folosește niște termeni care nu sînt judiciari, ci mai degrabă administrativi. Folosește, de pildă, verbul *excutire*[20], care înseamnă „a scutura", dar care în termeni administrativi înseamnă: a reexamina un calcul, o contabilitate pentru a încerca s-o cureți de greșeli. Folosește de asemenea verbul *scrutari*[21], care este termenul tehnic utilizat pentru a spune: a face o inspecție, a inspecta o armată, o tabără, o navă etc. Folosește apoi termenul *speculator*[22], care corespunde, cu aproximație, aceluiași gen de activități (*speculator* este inspectorul). Și mai folosește, în sfîrșit, verbul *remetiri*[23], care vrea să spună, foarte exact: a lua noi măsuri, așa cum un inspector, după ce și-a încheiat inspecția,

vede dacă treaba a fost făcută corect, dacă costurile corespund exact muncii depuse etc. O muncă administrativă de inspectare exercită prin urmare Seneca asupra lui însuşi. În fine, ultimul lucru care ar mai trebui observat este că el nu-şi face reproşuri[24]. Chiar şi spune că, pentru el, nu se pune problema de a-şi face reproşuri. Nu spune decît: Nu trec nimic cu vederea, îmi reamintesc absolut tot ce-am făcut, nu arăt indulgenţă faţă de mine însumi, dar nici nu mă pedepsesc. Îmi spun doar: De acum înainte, nu trebuie să mai faci ce-ai făcut. De ce? Ei bine, spune el, pur şi simplu pentru că, atunci cînd te adresezi unor prieteni pentru a le aduce anumite reproşuri, scopul pe care trebuie să ţi-l propui nu este, firește, acela de a-i răni, ci de a-i face să se perfecţioneze. Atunci cînd stai de vorbă cu cineva, o faci, firește, pentru a-i transmite un adevăr. Se impune deci ca, dacă mă voi mai găsi în situaţii asemănătoare, să-mi reamintesc cît se poate de bine aceste scopuri, pentru ca de acum înainte acţiunea mea să le fie cît mai corect adaptată. Observaţi aşadar că avem de-a face în primul rînd cu o încercare de reactivare a regulilor de bază ale acţiunii, reactivare a ţelurilor pe care trebuie să le avem prezente în minte şi reactivare totodată a mijloacelor pe care trebuie să le folosim pentru a atinge aceste ţeluri şi obiectivele imediate pe care ni le propune. În măsura acestui lucru, examenul de conştiinţă reprezintă un exerciţiu de memorie, dar de memorie referitoare nu doar la ceea ce s-a petrecut în cursul zilei, ci de memorie referitoare la regulile pe care se cuvine să le avem neîncetat prezente în minte. Şi, pe de altă parte, acest examen de conştiinţă reprezintă totodată şi un fel de punere la încercare, în măsura în care, graţie acestei reactivări a regulilor şi readucerii în memorie a ceea ce am făcut, [evaluîndu-ne propria inadecvare] între regulile pe care tocmai ni le-am reamintit şi acţiunile pe care le-am săvîrşit, putem să măsurăm unde ne găsim, în ce stadiu am ajuns: dacă mai trebuie să depunem încă eforturi considerabile, dacă sîntem încă departe de atingerea scopului, dacă efectiv ne-am dovedit capabili sau nu să traducem în propria noastră acţiune principiile de adevăr pe care le-am admis în ordinea cunoaşterii. Unde am ajuns, pe ce treaptă mă situez în calitatea mea de subiect etic al adevărului? În ce măsură, pînă unde, pînă la ce punct sînt eu, efectiv, cineva capabil să fie identic ca subiect al acţiunii şi ca subiect al adevărului? Sau: pînă unde anume adevărurile pe care le cunosc, şi pe care verific că le cunosc din moment ce mi le reamintesc ca reguli, prin examenul de conştiinţă pe care îl fac, reprezintă cu adevărat formele de acţiune, regulile de acţiune, principiile de acţiune ale conduitei mele de-a lungul zilei, de-a lungul întregii vieţi? Pe ce treaptă am ajuns în această elaborare, despre care v-am spus, cred, că reprezenta însăşi ĕsenţa operaţiilor ascetice în cadrul acestei forme de gîndire? Pînă unde am ajuns în elaborarea de mine

însumi ca subiect etic al adevărului? Pe ce treaptă mă găsesc în această operaţie care-mi permite să suprapun, să fac să coincidă cu exactitate, în mine însumi, subiectul cunoaşterii adevărului şi subiectul acţiunii drepte?

Despre faptul că examenul de conştiinţă are într-adevăr această semnificaţie, fiind, dacă vreţi, barometrul perpetuu, măsura pe care trebuie s-o luăm seară de seară în constituirea subiectului etic de adevăr, şi alte exemple mai pot fi, desigur, găsite. Mă gîndesc, de pildă, la pasajul din Epictet în care acesta citează tocmai versurile lui Pitagora. El citează versurile lui Pitagora referitoare la examenul de conştiinţă: Ca să te pregăteşti pentru un somn liniştit etc. Foarte ciudat mi se pare însă contextul în care Epictet citează acest text al lui Pitagora. El îl citează în deschiderea unei convorbiri care începe aşa: „Întotdeauna se cuvine să avem la-ndemînă judecata de care avem nevoie: la masă, trebuie să avem la îndemînă judecata privitoare la tot ce ţine de masă; cînd sîntem la baie, trebuie să avem la îndemînă (*prokheiron*) toate judecăţile privitoare la felul în care trebuie să ne purtăm la baie. Cînd ne aflăm în pat, trebuie să avem întotdeauna la îndemînă (*prokheiron*) toate judecăţile referitoare la felul în care se cuvine să ne purtăm în pat"[25]. Tocmai în acest moment citează Epictet versurile lui Pitagora, în interiorul sau pornind de la principiul general: a avea *prokheiron* nişte principii de conduită, nişte reguli de comportare. Tocmai cu acest obiectiv, tocmai în acest scop trebuie să practicăm examenul de conştiinţă: pentru a ne pune la dispoziţie astfel de discursuri adevărate care ne vor permite să ne guvernăm. Epictet citează aşadar versurile lui Pitagora şi, imediat după ce le citează, spune: „Se impune să reţinem aceste versuri pentru a ne servi de ele cu folos, nu doar ca simple exclamaţii. La fel cum, atunci cînd sîntem cuprinşi de fierbinţeală, se impune să avem la îndemînă judecăţi potrivite cu acea împrejurare". Şi ceva mai jos, Epictet adaugă, pentru a conchide aşadar tot acest paragraf dedicat necesităţii de a ne constitui un dispozitiv de discursuri adevărate pentru a ne orienta comportamentul: A filosofa înseamnă a te pregăti[26]. „A filosofa înseamnă a te pregăti"; a filosofa înseamnă aşadar, în consecinţă, a ne pune într-o dispoziţie astfel încît să ne putem privi întreaga viaţă ca pe o încercare. Iar ascetica, ansamblul exerciţiilor aflate la dispoziţia noastră, are sensul de a ne permite să ne pregătim necontenit pentru această viaţă care nu va fi nici o clipă, pînă la sfîrşit, decît o viaţă de încercări, în sensul că va constitui o viaţă care va fi de fapt o neîncetată punere la încercare.

Cred că acesta este momentul cînd celebra *epimeleia heautou*, preocuparea de sine, care apărea în interiorul principiului general, al temei generale ce stabilea că trebuie să ne înzestrăm cu o *tekhnê* (cu o artă de a trăi), a ajuns să ocupe, într-un anumit sens, întregul

spațiu definit de *tekhnê tou biou*. Ceea ce căutau grecii în aceste tehnici de viață, sub forme extrem de diferite de atîtea secole, încă de la începutul epocii clasice, acea *tekhnê tou biou*, este acum, în acest gen de gîndire, ocupată în întregime de principiul care spune că trebuie să ne preocupăm de noi înșine, că a te preocupa de tine însuți înseamnă a te echipa pentru o serie de evenimente neprevăzute, dar în vederea cărora vom practica un anumit număr de exerciții capabile să le actualizeze sub forma unei necesități inevitabile, în interiorul căreia ele vor fi curățate de orice urmă de realitate imaginară, pentru a le reduce cît mai mult posibil capacitatea de a se manifesta, suprafața de impact. Și tocmai prin aceste exerciții, prin jocul acestor exerciții vom putea să ne trăim întreaga viață ca pe o încercare. Sintetizînd, aș spune, pe scurt, că această asceză filosofică – sistemul ascetic pe care am încercat să vi-l descriu în semnificațiile și în cîteva dintre elementele lui principale – nu este nicidecum de tipul celei creștine, a cărei funcție primordială este de a stabili care sînt, în ordine, renunțările obligatorii ce trebuie să conducă pînă la punctul ultim, acela al renunțării la sine. Este prin urmare ceva total diferit, dar ar fi cu totul insuficient dacă n-am depăși nivelul acestei simple distincții, spunînd că asceza filosofică nu este decît un exercițiu pentru formarea de sine. Cred că asceza filosofică trebuie înțeleasă ca o anumită modalitate de constituire a subiectului cunoașterii adevărate ca subiect al acțiunii drepte. Iar constituindu-ne pe noi înșine în același timp ca subiect al cunoașterii adevărate și ca subiect al acțiunii drepte, ne situăm sau ne oferim, ca un corelat al propriului sine, o lume care este o lume percepută, recunoscută și practicată ca o punere la încercare.

V-am prezentat toate aceste aspecte într-un mod poate cam prea sistematic, cam prea strîns, cînd de fapt este vorba de o serie de procese destul de complicate și care s-au eșalonat în timp, de-a lungul a mai multe secole. Am încercat să vă prezint, în forma aceasta concentrată și din cauza aceasta abstractă în comparație cu multitudinea de evenimente și de succesiuni, mișcarea prin care, în gîndirea antică, cu începere din perioada elenistică și din perioada imperială, realul a fost gîndit ca un loc al experimentării de sine și ca o ocazie a încercării de sine. Și atunci, dacă admitem, cu titlu dacă nu de ipoteză, măcar de reper – ceva, în tot cazul, mai mult decît o ipoteză, dar mai puțin decît o teză –, ideea că, dacă vrem să înțelegem care este forma de obiectivitate proprie gîndirii occidentale de la greci încoace, poate că într-adevăr se impune să avem în vedere că, la un moment dat, în anumite împrejurări caracteristice gîndirii grecești clasice, lumea a devenit corelativul unei *tekhnê*[27]. Vrea să spun că, de la un anumit moment încoace, ea a încetat să mai fie gîndită pentru a fi cunoscută, măsurată, dominată, grație unui anumit număr

de instrumente şi de obiective caracteristice pentru *tekhnê* sau diferitelor tehnici. Şi atunci, dacă într-adevăr forma de obiectivitate proprie gîndirii occidentale s-a constituit prin urmare cînd, în amurgul gîndirii, lumea a început să fie privită şi manipulată printr-o *tekhnê*, cred că putem să afirmăm următoarele: şi anume că forma de subiectivitate proprie gîndirii occidentale – dacă ne vom întreba în ce constă, în temeiul ei ultim, forma acestei subiectivităţi occidentale – s-a constituit printr-o mişcare opusă acesteia: s-a constituit în ziua cînd *bios* a încetat să mai fie ceea ce fusese atît de multă vreme pentru gîndirea greacă, respectiv corelativul unei *tekhnê*; în momentul cînd *bios* (viaţa) a încetat să mai fie corelativul unei *tekhnê* pentru a deveni forma unei puneri de sine însuşi la încercare.

Faptul că *bios*[28], viaţa – vreau să spun: modul în care lumea ni se înfăţişează nemijlocit pe parcursul existenţei noastre –, este o încercare se cuvine înţeles în două sensuri. Încercare în sens de experienţă, altfel spus faptul că lumea este recunoscută ca fiind cea prin intermediul căreia noi facem experienţa de noi înşine, prin intermediul căreia noi ne cunoaştem pe noi înşine, ne descoperim pe noi înşine, ne dezvăluim nouă înşine. Şi apoi încercare în sensul că lumea aceasta, acest *bios*, este totodată şi un exerciţiu, că este, cu alte cuvinte, instanţa pornind de la care, prin intermediul căreia, în ciuda sau datorită căreia noi ajungem să ne putem forma, transforma, să putem înainta spre un ţel sau spre o salvare, spre propria noastră perfecţiune. Faptul că lumea, prin intermediul lui *bios*, a devenit această experienţă prin care noi ne cunoaştem pe noi înşine, acest exerciţiu prin care ne transformăm sau ne salvăm pe noi înşine, reprezintă, după opinia mea, o transformare, o mutaţie decisivă faţă de ceea ce fusese gîndirea greacă clasică, şi anume că *bios* trebuie să fie obiectul unei *tekhnê*, altfel spus al unei arte rezonabile şi raţionale. Observaţi prin urmare două procese care s-ar intersecta astfel, în perioade diferite şi pe direcţii, conform unor mişcări diferite: unul prin care lumea a încetat să mai fie gîndită cu scopul de a fi cunoscută cu ajutorul unei *tekhnê*; şi altul prin care *bios* a încetat a mai fi obiectul unei *tekhnê*, pentru a deveni corelativul unei încercări, al unei experienţe, al unui exerciţiu. Şi mi se pare că avem aici însăşi rădăcina a ceea ce a reprezentat în Occident întrebarea adresată filosofiei sau, dacă vreţi, provocarea pe care gîndirea occidentală a adresat-o filosofiei înţelese ca discurs şi ca tradiţie. Provocarea este aceasta: cum se poate ca acel ceva care ne apare ca obiect al cunoaşterii depinzînd de stăpînirea unei *tekhnê*, cum poate el fi, în acelaşi timp, şi locul în care se manifestă, în care se încearcă şi anevoie se realizează adevărul subiectului care sîntem noi? Cum poate lumea, care apare ca obiect al cunoaşterii pornind de la stăpînirea unei *tekhnê*, să fie în acelaşi timp şi locul unde se manifestă

și se încearcă pe sine „sinele însuși", ca subiect etic al adevărului? Iar dacă aceasta este, într-adevăr, problema filosofiei occidentale – cum poate fi lumea în același timp obiect al cunoașterii și loc de încercare de sine pentru subiect; cum poate să existe un subiect al cunoașterii care să își dea lumea ca obiect prin intermediul unei *tekhnê* și un subiect al experienței de sine care să își dea aceeași lume, dar sub forma radical diferită a locului de încercare? –, dacă aceasta este așadar provocarea cu care e confruntată filosofia occidentală, vom înțelege de ce *Filosofia spiritului* este încununarea acestei filosofii*. Asta a fost pentru anul acesta. Vă mulțumesc.

Note

1. Asupra acestui punct (*meletê thanatou* platonică – *Phaidon*, 67e și 81a – și rădăcinile ei arhaice), *cf.* articolul, vechi dar fundamental, al lui J.-P. Vernant, „Fluviul «Ameles» și «melete thanatou»", în *Mit și gîndire în Grecia antică*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 170-175.
2. „O zi este [...] o treaptă a vieții. Întreaga viață cuprinde părți închise de jur împrejur de cercuri, unele mai mari în jurul altora mai mici. Unul dintre ele le cuprinde și le încinge pe toate: este cel ce cuprinde viața noastră de la naștere pînă în ziua morții. Un al doilea închide anii tinereții; un altul mărginește cu circumferința lui întreaga copilărie; pe urmă, alt cerc este anul însuși, care cuprinde toate clipele din repetarea cărora se compune viața noastră; luna este cuprinsă într-un cerc mai mic; cea mai mică circumferință o are ziua, dar și aceasta are un început și un sfîrșit: răsăritul și apusul soarelui. [...] Prin urmare, trebuie să ne rostuim fiecare zi, ca și cum aceasta ar încheia șirul celorlalte, ca și cum ea ar sfîrși și ar împlini durata vieții. [...] de cîte ori ne ducem la culcare, să spunem bucuroși și voioși: «Viața menită de sorți am trăit-o»" (Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea I, Scrisoarea a XII-a, 6-9, ed. cit., p. 27).
3. Marcus Aurelius, *Către sine*, Cartea a VII-a, 69, ed. cit., p. 167.
4. Cu neputință să nu auzim aici, ca un ecou, *credo*-ul Eternei Reîntoarceri nietzscheene, care caută să evalueze fiece acțiune nu după capacitatea ei de a fi ultima, ci după aceea de a se repeta de o infinitate de ori: „Dacă te-ar copleși acest gînd [al Eternei Reîntoarceri], așa cum ești, te-ar preschimba și poate te-ar zdrobi; întrebarea în toate și în orice «mai vrei lucrul acesta încă o dată și încă de nenumărate ori?» ar apăsa ca cea mai mare greutate asupra faptelor tale" (*Știința voioasă*, Cartea

* Manuscrisul conține aici o frază de încheiere, pe care însă Foucault renunță s-o mai rostească: „Iar dacă sarcina care ne-a fost lăsată de *Aufklärung* (și pe care *Fenomenologia spiritului* o trece spre absolut) este de a interoga temeiul pe care se sprijină sistemul nostru de cunoaștere obiectivă, ea este deopotrivă și aceea de a interoga temeiul pe care se sprijină modalitatea experienței de sine".

a IV-a, aforismul 341, trad. Liana Micescu, în Friedrich Nietzsche, *Ştiinţa voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1994, p. 209).

5. Épictète, *Entretiens*, III, 5, 5, ed. cit., p. 22.
6. „Îţi vei dărui uşurare [= de toate celelalte preocupări] dacă vei săvîrşi orice activitate cu gîndul că este cea din urmă din viaţa ta şi vei părăsi orice neglijenţă, patimă care abate de la raţiune, orice prefăcătorie, iubire de sine şi nemulţumire împotriva rînduielilor destinului" (Marcus Aurelius, *Către sine*, Cartea a II-a, 5, pp. 84-85).
7. Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea a III-a, Scrisoarea a XXVI-a, 5-6 (p. 71).
8. Despre această temă, *cf. Preocuparea de sine*, *op. cit.*, pp. 348-349.
9. *Cf.* cursul de la Collège de France din 12 martie 1980: Foucault schiţează aici o arheologie a cuplării creştine dintre verbalizarea greşelilor şi explorarea sinelui, avînd mare grijă să atragă atenţia asupra existenţei unei discontinuităţi ireductibile între examenul de sine pitagoreico-stoic şi cel creştin (la întreitul nivel al cîmpului de exerciţiu, al instrumentelor şi al obiectivelor).
10. „Nu adormi atunci cînd somnul îţi închide ochii/mai înainte de a-ţi trece de trei ori prin cuget fiecare/lucru înfăptuit în ziua care a trecut;/ce-am trecut oare cu vederea? ce-am făcut?/ce nu s-a împlinit din cele ce erau de datoria mea?" (Pitagora, *Versurile de aur*, *apud* Porphyrios, *Viaţa lui Pitagora*, ed. cit., p. 52).
11. *Cf. Preocuparea de sine*, pp. 314-315.
12. *Cf.* cursul din 12 ianuarie, prima oră.
13. „...nu se culcă cu sufletul stîrnit, ci, domolind cele două entităţi [pofta şi mînia], o pune în mişcare pe cea de-a treia, în care sălăşluieşte cugetul şi, astfel, el îşi capătă liniştea. Ştii că un astfel de om va avea cel mai mult de-a face cu adevărul..." (Platon, *Republica*, Partea a IV-a, Cartea a IX-a, 572a-b, trad. A. Cornea, ed. cit., vol. 2, p. 247).
14. Foucault lucrase în mod deosebit asupra acestei probleme a visului în cultura greacă, luîndu-şi ca referinţă privilegiată *Onirocritica* lui Artemidoros [Artemidoros, *Carte de tălmăcire a viselor*, trad. Mariana Băluţă-Skultéty, Iaşi, Ed. Polirom, 2001] (*cf. Preocuparea de sine*, ed. cit., cap. „A visa plăcerile", pp. 307-331). Pentru o prezentare generală a acestei chestiuni, *cf.* S. Byl, „Quelques idées grecques sur le rêve, d'Homère à Artémidore", *Les Études classiques*, 47, 1979, pp. 107-122.
15. „Dar erau mai ales două momente pe care [Pitagora] ne îndeamnă să le luăm bine în seamă, şi anume acela care precede somnul şi acela al trezirii după somn. Cu prilejul fiecăruia din aceste două s-ar cuveni să supunem unui examen riguros faptele pe care le-am făcut sau pe care avem de gînd să le facem, ca un fel de dare de seamă către noi înşine, pentru cele ce am săvîrşit şi pentru cele ce avem de gînd să facem" (Porphyrios, *Viaţa lui Pitagora*, trad. Adelina Piatkowski, ed. cit., § 40, p. 52). *Cf.*, de asemenea, şi ampla descriere a examenului de dimineaţă realizată de Iamblichos, *Viaţa lui Pitagora*, trad. Tudor Dinu, ed. cit., § 165, p. 117; mai putem aminti că, pentru Pitagora, „răsăritul vine înaintea apusului" (Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Cartea a VIII-a, 22, trad. C. Balmuş, ed. cit., p. 270).

16. „Dimineața, cînd abia te desprinzi din brațele somnului, aibi în imediată atenție ideea: «M-am trezit ca să desfășor activitățile potrivite omului! Am de gînd, oare, să cîrtesc, nemulțumit, dacă mă îndrept spre făptuirea treburilor pentru care m-am născut și în vederea săvîrșirii cărora ocup un loc un univers? Sau am fost destinat doar pentru ca, tolănindu-mă sub așternut, să mă încălzesc pe mine?»" (Marcus Aurelius, *Către sine*, Cartea a V-a, 1, p. 119). *Cf.* cursul din 3 februarie, ora a doua.
17. Foucault analizează acest pasaj din Seneca (*De Ira*, III, XXXVI) în cursul său de la Collège de France din 12 martie 1980. Totuși, acum cadrul analitic este oarecum diferit, chiar dacă Foucault reia în 1982 un mare număr dintre elementele dezvoltate în 1980 (mai ales tema vocabularului mai mult administrativ decît judiciar, absența oricărei formulări de vinovăție). În 1980, el insistă asupra aspectului anti-freudian al dispozitivului senecan (cenzura ne este de folos pentru a nu păstra decît elementele cele bune în vederea unui somn bun) și asupra orizontului de viitor pe care îl proiectează acest examen (nu ne examinăm pe noi înșine pentru a descoperi secrete îngropate ale conștiinței, ci pentru a face să crească anumite scheme raționale de acțiune aflate în germene). Opoziția esențială dintre examenul de conștiință elenistic și cel creștin se referă, în 1980, la alternativa: autonomie/supunere. Despre acest pasaj, *cf.*, în sfîrșit, *Preocuparea de sine*, pp. 348-349.
18. *Cf.* cursul din 19 februarie 1975, în *Anormalii*, *op. cit.*
19. „Ai pus prea mult suflet în această discuție; nu mai intra de-acum înainte în luptă cu niște ignoranți; cei care nu s-au deprins niciodată cu învățătura nu vor să învețe. L-ai certat pe unul mai dur decît trebuia; de aceea nu l-ai îndreptat, ci l-ai șocat; pe viitor, ai grijă să vezi nu numai dacă ceea ce spui este adevărat, ci și dacă cel căruia i te adresezi este în stare să primească adevărul. Omul virtuos îndrăgește avertismentele, dar cei vicioși suportă cu greu un director de conștiință" (Sénèque, *De la colère*, III, XXXVI, 4, trad. A. Bourgery, ed. cit., p. 103).
20. „Există oare ceva mai frumos decît această deprindere de a scruta (*excutiendi*) o întreagă zi?" (*id.*, III, XXXVI, 2, p. 103).
21. „În clipa cînd am scos făclia și cînd soția mea, obișnuită deja cu felul meu de a fi, a tăcut, îmi examinez (*scrutor*) întreaga zi" (*id.*, III, XXXVI, 3, p. 103).
22. „Ce fel de somn urmează acestui examen de sine însuși [...], atunci cînd [sufletul] se transformă în spionul (*speculator*), în cenzorul de taină al propriilor lui moravuri?" (loc. cit. *supra*, nota 20).
23. „Îmi măsor (*remetior*) propriile mele fapte și spuse" (loc. cit. *supra*, nota 21).
24. „Fii atent să nu reîncepi. De data aceasta, te iert" (*id.*, III, XXXVI, 4, p. 103).
25. Épictète, *Entretiens*, III, 10, 1 (p. 38).
26. „Dar a filosofa ce înseamnă oare? Nu înseamnă a te fi pregătit pentru toate evenimentele?" (*id.*, III, 10, 6, p. 39).
27. Aluziile implicite ale lui Foucault trimit aici, în mod evident, la două texte celebre, pe care el le citise de foarte devreme și le studiase intens: *Krisis* (1936) de Husserl (*La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale* [*Criza științelor europene și fenomenologia*

transcendentală], *op. cit.*) şi conferinţa lui Heidegger: „La Question de la technique" [*Problema tehnicii*] (1953), în *Essais et Conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958.

28. Foucault va face distincţia între *zôê* (viaţa ca proprietate a organismelor) şi *bios* (existenţa ca obiect al unor tehnici) în cea de-a doua lecţie a cursului din 1981 de la Collège de France.

Rezumatul cursului*

* Publicat în *Annuaire du Collège de France, 82e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1981-1982*, 1982, pp. 395-406. Reluat în Michel Foucault, *Dits et Écrits, 1954-1988*, éd. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, „Bibliothèque des sciences humaines", 1994, 4 vol.; *cf.* IV, n° 323, pp. 353-365.

Cursul de anul acesta a fost consacrat formării temei hermeneuticii de sine. Intenţia sa era de a studia această temă nu numai în formulările ei teoretice, ci mai cu seamă în relaţie cu o serie întreagă de practici extrem de importante din Antichitatea clasică şi din cea tîrzie. Aceste practici ţineau de ceea ce, în greacă, era numit deseori *epimeleia heautou*, iar în latină *cura sui*. Principiul conform căruia trebuie să ne „ocupăm de sinele nostru", să ne „îngrijim de noi înşine" a fost fără îndoială eclipsat în ochii noştri de prestigiul lui *gnôthi seauton*. Se impune totuşi să ne aducem aminte că regula conform căreia trebuie să ne cunoaştem pe noi înşine a fost în mod regulat asociată temei preocupării de sine. Întreaga cultură antică, de la un capăt la altul, este plină de mărturii, uşor de găsit, ale importanţei acordate „preocupării de sine" şi conexiunii ei cu tema cunoaşterii de sine.

În primul rînd, la Socrate însuşi. În *Apărarea lui Socrate*, îl vedem pe acesta înfăţişîndu-se judecătorilor ca maestrul preocupării de sine. Socrate este cel care interpelează trecătorii, spunîndu-le: Vă ocupaţi de averea şi de reputaţia voastră, de onoruri; dar de virtutea şi de sufletul vostru nu vă preocupaţi. Socrate este prin urmare cel care veghează ca propriii săi concetăţeni să se „preocupe de ei înşişi". Or, referitor la acest rol, în aceeaşi *Apărare...*, Socrate spune, ceva mai departe, trei lucruri importante: rolul pe care îl joacă este o misiune care i-a fost încredinţată de zeu, şi nu va abdica de la ea pînă la ultima lui suflare; este o sarcină dezinteresată, pentru care nu cere nici o retribuţie, îndeplinind-o din pură bunăvoinţă; şi, în fine, ea reprezintă o funcţie utilă cetăţii, mai utilă chiar decît victoria unui atlet la Olympia, căci învăţîndu-i pe cetăţenii Atenei să se ocupe de ei înşişi (mai curînd decît de bunurile lor), el îi învaţă să se ocupe şi de cetatea însăşi (mai curînd decît de treburile ei materiale). În loc să-l condamne, judecătorii ar face mult mai bine să-l răsplătească pe Socrate pentru faptul de a-i fi învăţat şi pe alţii să se îngrijească de ei înşişi.

Opt secole mai tîrziu, aceeaşi noţiune de *epimeleia heautou* reapare, cu un rol la fel de important, la Grigorie de Nyssa. Cu acest termen numeşte el mişcarea prin care renunţăm la căsătorie, desprinzîndu-ne de carne, şi prin care, graţie virginităţii sufleteşti şi trupeşti, putem regăsi nemurirea din care am fost decăzuţi. Într-un alt pasaj

din *Tratatul despre virginitate*, el face din parabola drahmei pierdute modelul preocupării de sine: pentru o drahmă pierdută, trebuie să aprindem lampa, să întoarcem toată casa cu susul în jos, să cotrobăim prin toate ungherele, pînă ce ajungem să vedem strălucind în umbră metalul monedei; în mod asemănător, pentru a putea să regăsim efigia pe care Dumnezeu a întipărit-o în sufletul nostru, dar pe care trupul a acoperit-o cu necurăţii, trebuie să „ne îngrijim de noi înşine", să aprindem făclia raţiunii şi să scotocim prin toate cotloanele sufletului. Cum se vede, ca şi filosofia antică, ascetismul creştin se plasează sub semnul preocupării de sine, impunînd obligaţia de a ne cunoaşte pe noi înşine ca pe unul dintre elementele de bază ale acestei preocupări esenţiale.

Între aceste două repere-limită – Socrate şi Grigorie de Nyssa –, putem constata că preocuparea de sine a constituit nu numai un principiu, ci şi o practică absolut constantă. Se mai pot lua alte două exemple, foarte îndepărtate însă, de astă dată, ca mod de gîndire şi ca tip de morală. Un text epicureic, *Scrisoarea către Menoiceus*, de pildă, începe aşa: „Nici în tinereţe nu trebuie cineva să ezite de a se ocupa de filozofie şi nici cînd ajunge la bătrîneţe să se sature de a filosofa, căci nici o vîrstă nu-i prea timpurie sau prea tîrzie pentru sănătatea sufletului"[1]: filosofia este asimilată îngrijirii sufletului (termenul folosit este unul foarte precis medical: *hugiainein*), iar această îngrijire reprezintă o datorie pe care trebuie s-o îndeplinim pe tot parcursul vieţii. În *Tratat despre viaţa contemplativă*, Filon din Alexandria desemnează astfel o anumită practică a Terapeuţilor ca o *epimeleia* a sufletului.

Nu ne putem mulţumi însă doar cu atît. Ar fi o eroare să credem că preocuparea de sine a reprezentat o invenţie a gîndirii filosofice şi că a constituit un precept propriu exclusiv vieţii filosofice. Ea era de fapt un precept de viaţă care, în general privind lucrurile, se afla la mare preţ în Grecia clasică. Plutarh, de pildă, citează un aforism lacedemonian extrem de semnificativ din acest punct de vedere. Întrebat într-o zi de ce spartanii, compatrioţii săi, le încredinţau cultivarea pămînturilor lor unor sclavi în loc să se ocupe ei înşişi de această activitate, Alexandride ar fi răspuns: „Pentru că preferăm să ne ocupăm de noi înşine". A te ocupa de tine însuţi reprezintă prin urmare un privilegiu; este semnul unei superiorităţi sociale opuse celor care sînt nevoiţi să se ocupe de alţii slujindu-i, sau să practice o meserie ca să poată trăi. Avantajul pe care-l oferă averea, statutul, originea socială se traduce deci prin faptul că deţinătorii acestor privilegii au posibilitatea de a se ocupa de ei înşişi. Se poate nota că

1. Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, trad. C. Balmuş, „Epicur", 122, ed. cit., p. 339 *(n. tr.)*.

noţiunea romană de *otium* nu este lipsită de legătură cu această temă: „răgazul" pe care îl desemnează acest cuvînt este, prin excelenţă, timpul pe care îl petrecem ocupîndu-ne de noi înşine. Din acest punct de vedere, filosofia, atît în Grecia, cît şi la Roma, n-a făcut decît să transpună în termenii propriilor ei exigenţe un ideal social mult mai răspîndit.

În orice caz, chiar şi transformată într-un principiu filosofic, preocuparea de sine a rămas o formă de activitate. Însuşi termenul *epimeleia* nu desemnează pur şi simplu o atitudine a conştiinţei ori o formă de atenţie pe care ne-am acorda-o nouă înşine, ci o ocupaţie bine reglementată, un întreg travaliu avînd propriile lui procedee şi obiective. Xenofon, de exemplu, foloseşte cuvîntul *epimeleia* pentru a desemna activitatea stăpînului casei care îşi conduce propria exploatare agricolă. Este un cuvînt folosit de asemenea şi pentru a desemna obligaţiile ritualice datorate zeilor şi morţilor. Activitatea suveranului care veghează asupra propriului său popor şi conduce cetatea este numită de Dion din Prusa tot *epimeleia*. Prin urmare, atunci cînd filosofii şi moraliştii le vor recomanda oamenilor să se îngrijească de sine (*epimeleisthai heautô*), va trebui să înţelegem că nu-i sfătuiesc doar să fie atenţi la ei înşişi, să se ferească de greşeli sau de pericole ori să se ţină la adăpost. Ei se referă la un domeniu de activităţi complexe şi puse la punct cu totul diferit. Putem spune că, în întreaga filosofie antică, preocuparea de sine a fost privită în acelaşi timp ca o datorie şi ca o tehnică, ca o obligaţie fundamentală şi ca un ansamblu de procedee extrem de atent elaborate.

*

Punctul de pornire al unui studiu consacrat preocupării de sine îl constituie, în mod absolut firesc, dialogul *Alcibiade* de Platon. Trei probleme îşi fac aici apariţia, referitoare la raporturile preocupării de sine, respectiv, cu politica, pedagogia şi cunoaşterea de sine. O confruntare a lui *Alcibiade* cu textele din secolele I-II dovedeşte mai multe transformări importante.

1) Socrate îl sfătuia pe Alcibiade să profite de tinereţe pentru a se ocupa de el însuşi: „La 50 de ani, ar fi prea tîrziu". Epicur, în schimb, spunea: „Nu trebuie să eziţi a filosofa atunci cînd eşti tînăr, după cum nu trebuie să eziţi a filosofa nici atunci cînd eşti bătrîn. Nicicînd nu e prea devreme sau prea tîrziu ca să te îngrijeşti de suflet". Tocmai acest principiu al îngrijirii necontenite, desfăşurate pe parcursul întregii vieţi, se impune absolut net. La Musonius Rufus, de pildă: „Se cuvine să ne îngrijim permanent de noi înşine dacă vrem să ne salvăm". Sau la Galenus: „Pentru a deveni un om împlinit, fiecare are nevoie să se exerseze, aşa spunînd, cît trăieşte",

chiar dacă-i adevărat că ar fi mult mai bine „dacă încă din tinereţe vom fi vegheat asupra propriului nostru suflet".

Şi este un fapt că prietenii cărora Seneca sau Plutarh le oferă sfaturi nu mai sînt deloc adolescenţii plini de ambiţie cărora li se adresa Socrate: sînt nişte oameni în toată firea, uneori tineri (precum Serenus), alteori în plină maturitate (precum Lucilius, care îndeplinea funcţia de procurator al Siciliei în perioada cînd el şi Seneca au întreţinut o foarte intensă corespondenţă spirituală). Epictet, care conduce o şcoală, are elevi foarte fragezi ca vîrstă, dar i se mai întîmplă să interpeleze şi adulţi – şi chiar unele „personaje consulare" – pentru a le reaminti datoria de a se preocupa de ei înşişi.

A te ocupa de tine însuţi nu reprezintă prin urmare o simplă pregătire de moment pentru viaţă; este o formă de viaţă. Alcibiade înţelegea că trebuie să se ocupe de el însuşi, în măsura în care voia să se poată ocupa, ulterior, de alţii. Acum se pune problema de a ne ocupa de noi înşine pentru noi înşine. Trebuie să ne fim nouă înşine, de-a lungul întregii vieţi, propriul nostru obiect.

De aici, ideea convertirii la sine (*ad se convertere*), ideea unei întregi mişcări a existenţei prin care ne întoarcem spre noi înşine (*eis heauton epistrephein*). Tema acestei *epistrophê* este, desigur, o temă tipic platoniciană. Dar (aşa cum am putut deja vedea în *Alcibiade*) mişcarea prin care sufletul se întoarce spre el însuşi este o mişcare prin care privirea îi este atrasă către „înalt" – către elementul divin, către esenţe şi către lumea supracelestă în care acestea pot fi văzute. Întoarcerea la care invită Seneca, Plutarh şi Epictet reprezintă, în schimb, un fel de răsucire pe loc: nu are alt scop şi alt termen final decît aşezarea alături de sine, „sălăşluirea în sine însuşi" şi adăstarea acolo. Obiectivul final al convertirii la sine îl constituie stabilirea unui anumit număr de relaţii cu sine însuşi. Aceste relaţii sînt concepute uneori după modelul juridico-politic: a fi stăpîn peste tine însuţi, a exercita asupra ta însuţi o dominaţie perfectă, a fi pe deplin independent, a fi complet „al tău însuţi" (*fieri suum*, spune adesea Seneca). Dar ele mai pot fi de asemenea reprezentate, de multe ori, şi după modelul plăcerii posesive: a te bucura de tine însuţi, a-ţi plăcea să fii cu tine însuţi, a-ţi afla desfătarea în tine însuţi.

2) O a doua mare diferenţă priveşte pedagogia. În *Alcibiade*, preocuparea de sine se impunea ca urmare a neajunsurilor pedagogiei; era vorba fie de a o completa, fie de a o suplini; în tot cazul, de a asigura o „formare".

Cu începere din momentul cînd aplecarea spre sine a devenit o practică adultă pe care se cuvine s-o exersăm întreaga viaţă, rolul ei pedagogic tinde să se estompeze, alte funcţii începînd în schimb să se afirme.

a) În primul rînd, o funcţie critică. Practica de sine trebuie să ne permită să ne dezvăţăm de toate proastele obiceiuri, de toate opiniile greşite pe care ni le transmit mulţimea sau nişte profesori proşti, dar şi părinţii şi anturajul. „Dezvăţul" (*de-discere*) este una dintre sarcinile importante ale culturii de sine.

b) Dar ea mai are şi o funcţie combativă. Practica de sine este concepută ca o luptă continuă. Nu este vorba doar de a forma, pentru viitor, un om de valoare. Individul trebuie înzestrat cu armele şi curajul care îi vor permite să se bată pe parcursul întregii lui existenţe. Ştim cît de frecvente erau două metafore: aceea a întrecerii atletice (în viaţă sîntem asemenea unui luptător care trebuie să scape din strînsoarea unor adversari succesivi şi care trebuie să se antreneze chiar şi atunci cînd nu luptă) şi cea a războiului (sufletul trebuie să fie dispus asemenea unei armate susceptibile de a fi atacată în orice moment de un inamic).

c) Dar mai presus de orice, această cultivare a sinelui are o funcţie curativă şi terapeutică. Este mult mai apropiată de modelul medical decît de cel pedagogic. Se impune, firește, să ne reamintim o serie de fapte foarte vechi în cultura greacă: existenţa unei noţiuni precum aceea de *pathos*, care semnifică atît pasiunea sufletului, cît şi boala trupului; amploarea cîmpului metaforic care permite aplicarea în cazul corpului şi în cel al sufletului a unor expresii precum „a îngriji", „a vindeca", „a amputa", „a scarifica", „a purga". Se mai cuvine de asemenea reamintit şi principiul familiar epicureicilor, cinicilor şi stoicilor, că rolul filosofiei este acela de a vindeca bolile sufletului. Plutarh va putea spune într-o zi că filosofia şi medicina constituie *mia khôra*, o singură regiune, un singur domeniu. Epictet nu voia ca şcoala lui să fie considerată un simplu loc de formare, ci un „cabinet medical", un *iatreion*; voia ca ea să funcţioneze ca un „dispensar al sufletului"; voia ca elevii săi să vină la el cu conştiinţa că sînt bolnavi: „unul, spunea el, cu un umăr dislocat, altul cu un abces, al treilea cu o fistulă, un altul cu dureri de cap".

3) În secolele I-II, se consideră că raportul cu sine însuşi trebuie să se sprijine pe relaţia cu un magistru, cu un director spiritual – în tot cazul, cu un altul. Aceasta însă într-o independenţă din ce în ce mai marcată faţă de relaţia amoroasă.

Că nu ne putem ocupa de noi înşine fără ajutorul altcuiva reprezintă un principiu generalmente admis. Seneca spunea că nimeni nu este atît de puternic ca să se poată smulge prin propriile-i forţe din starea de *stultitia* în care se află: „Are nevoie ca altcineva să-i întindă mîna şi să-l tragă afară". La fel, Galenus spunea că omul se iubeşte prea mult pe sine însuşi pentru a putea să se vindece singur de

propriile-i pasiuni: de multe ori văzuse „clătinîndu-se" oameni care nu acceptaseră să se încredinţeze autorităţii altcuiva. Acest principiu este adevărat pentru începători; dar continuă să rămînă la fel de valabil şi mai apoi, pînă la sfîrşitul vieţii. Atitudinea lui Seneca, în corespondenţa sa cu Lucilius, este cît se poate de grăitoare: chiar dacă este bătrîn, chiar dacă a renunţat la toate activităţile sale, el îi oferă sfaturi lui Lucilius, dar îi şi solicită şi se felicită pentru sprijinul pe care-l află în acest schimb epistolar.

Absolut remarcabilă în această practică a sufletului este multitudinea relaţiilor sociale care îi pot servi drept suport.

- Există organizaţii şcolare stricte: şcoala lui Epictet poate servi drept exemplu; pe lîngă elevii veniţi pentru un stadiu mai îndelungat, erau acceptaţi şi auditori aflaţi în trecere; dar li se oferea învăţătură şi celor care voiau să devină ei înşişi filosofi şi directori de suflete; unele dintre *Diatribele* culese de Arrianus sînt lecţii tehnice pentru astfel de viitori practicieni ai culturii de sine.
- Întîlnim de asemenea – mai cu seamă la Roma – şi consilieri privaţi: instalaţi în anturajul unui personaj influent, făcînd parte din grupul sau din clientela acestuia, ei ofereau păreri politice, dirijau educaţia tinerilor, ajutau în împrejurări importante ale vieţii. Demetrius în anturajul lui Thrasea Paetus, de pildă; atunci cînd acestuia i se impune să-şi ia viaţa, Demetrius îi serveşte, într-un anumit sens, drept consilier pentru sinucidere, susţinîndu-i cele din urmă clipe cu o discuţie despre nemurire.
- Dar mai există tot felul de alte forme în care se exercită direcţia de suflet[2]. Aceasta ajunge să dubleze şi să anime un întreg ansamblu de alte raporturi: raporturi de familie (Seneca îi scrie o „consolare" mamei sale cu ocazia propriei lui exilări); raporturi de protecţie (acelaşi Seneca se ocupă în acelaşi timp de cariera şi de sufletul tînărului Serenus, un văr din provincie abia sosit la Roma); raporturi de prietenie între două persoane apropiate ca vîrstă, cultură şi situaţie (Seneca şi Lucilius); relaţii cu un personaj sus-pus, faţă de care te achiţi de îndatoriri oferindu-i sfaturi utile (precum Plutarh cu Fundanus, căruia îi trimite de urgenţă însemnările sale despre liniştea sufletului).

Se ajunge astfel la constituirea a ceea ce am putea numi un „serviciu sufletesc", care se realizează prin multiple relaţii sociale. *Erôs*-ul tradiţional joacă aici un rol cel mult ocazional. Ceea ce nu înseamnă că relaţiile afective nu erau de multe ori intense. Fără îndoială însă că propriile noastre categorii moderne de prietenie şi

2. Traducerea exactă semantic, dar rebarbativă ar fi „direcţionarea sufletului" (*n.tr.*).

de iubire sînt extrem de inadecvate pentru a le putea descifra. Corespondenţa lui Marcus Aurelius cu magistrul său, Fronto, poate servi drept exemplu al acestei intensităţi şi al acestei complexităţi.

*

Această cultură a sinelui comporta un ansamblu de practici desemnat în general prin termenul de *askesis*. Se impune să-i analizăm mai întîi obiectivele. Într-un pasaj pe care-l citează Seneca, Demetrius recurge la metafora foarte curentă a atletului: Trebuie să ne exersăm fiecare aşa cum face un atlet; acesta nu învaţă toate mişcările posibile, nu încearcă să săvîrşească vitejii inutile; se pregăteşte doar pentru cele cîteva mişcări ce-i sînt absolut necesare în luptă ca să-şi poată învinge adversarii. La fel, nici noi nu trebuie să facem cine ştie ce fapte de vitejie cu noi înşine (asceza filosofică se arată extrem de mefientă faţă de acele personaje care se lăudau cu minunile realizate prin abstinenţele, posturile şi prezicerile lor despre viitor). Asemeni unui bun luptător, şi noi trebuie să învăţăm exclusiv ceea ce ne va permite să facem faţă evenimentelor care pot surveni; trebuie să ne deprindem să nu ne lăsăm surprinşi de ele, să nu ne lăsăm dominaţi de emoţiile pe care le-ar putea suscita în sufletul nostru.

Or, de ce anume avem noi nevoie pentru a putea să ne păstrăm stăpînirea de sine în faţa evenimentelor care pot surveni? Avem nevoie de „discursuri": de *logoi*, înţelese ca discursuri adevărate şi ca discursuri raţionale. Lucreţiu vorbeşte despre nişte *veridica dicta* care ne permit să ne înfrîngem temerile şi să nu ne lăsăm doborîţi de cele ce ni se pot părea a fi nişte nenorociri. Echipamentul de care avem nevoie pentru a face faţă viitorului este alcătuit din discursuri adevărate. Acestea ne îngăduie să înfruntăm realul.

Trei sînt problemele care se pun în legătură cu aceste discursuri.

1) Problema naturii lor. Asupra acestui punct, discuţiile purtate între şcolile filosofice şi chiar în interiorul diferitelor curente au fost numeroase. Principalul punct de controversă privea necesitatea cunoştinţelor teoretice. Asupra acestui punct, toţi epicureicii erau de acord: a cunoaşte principiile ce guvernează lumea, natura zeilor, cauzele miracolelor, legile vieţii şi ale morţii este, din punctul lor de vedere, absolut obligatoriu pentru a putea să ne pregătim în vederea posibilelor evenimente ale vieţii. Stoicii, în schimb, se împărţeau în funcţie de apropierea faţă de doctrinele cinice: unii acordau cea mai mare importanţă acestor *dogmata*, principiilor teoretice care complează prescripţiile practice; alţii, din contra, acordau locul principal tocmai acestor reguli concrete de conduită. Scrisorile XC-XCI [ale lui Seneca către Lucilius] expun foarte clar aceste teze. Ceea ce se cuvine aici semnalat este faptul că discursurile adevărate de care avem

nevoie nu privesc ceea ce sîntem noi decît în relaţia noastră cu lumea, din perspectiva locului pe care îl ocupăm în ordinea naturii, a dependenţei sau a independenţei noastre faţă de evenimentele care se produc. În nici un caz ele nu reprezintă o descifrare a gîndurilor, a reprezentărilor sau a dorinţelor noastre.

2) A doua problemă care se pune priveşte modul de existenţă al acestor discursuri adevărate în noi înşine. A spune că ele ne sînt necesare pentru viitor înseamnă a spune că trebuie să fim în măsură să recurgem la ele atunci cînd simţim nevoia de-a o face. Este nevoie, atunci cînd sîntem confruntaţi cu un eveniment neprevăzut sau cu o nenorocire, să putem face apel, pentru a ne putea apăra, la acele discursuri adevărate care au legătură cu respectivele evenimente. Trebuie ca ele să fie, în noi, la dispoziţia noastră. Grecii au pentru asta o expresie curentă: *prokheiron ekhein*, pe care latinii o traduc prin: *habere in manu*, *in promptu habere* – a avea la îndemînă.

Trebuie să înţelegem cît se poate de exact că aici este vorba de cu totul altceva decît de o simplă amintire, pe care ne-am putea-o readuce în memorie cînd e cazul. Pentru a caracteriza modul de prezenţă, în noi, a acestor discursuri adevărate, Plutarh, de pildă, recurge la mai multe metafore. El le compară cu un medicament (*pharmakon*) cu care se cuvine să fim dotaţi pentru a putea respinge toate vicisitudinile vieţii (Marcus Aurelius le compară cu trusa pe care un chirurg trebuie s-o aibă în permanenţă la îndemînă); Plutarh mai vorbeşte de asemenea despre ele ca despre nişte prieteni dintre care „cei mai siguri şi mai buni sînt cei a căror prezenţă utilă la necaz ne este un ajutor"; în alt loc, el le aseamănă cu o voce interioară care se face auzită cu de la sine putere atunci cînd pasiunile prind viaţă; discursurile de adevăr trebuie să acţioneze în noi aidoma unui „stăpîn al cărui glas este de-ajuns pentru a potoli lătratul cîinilor". Întîlnim, într-un pasaj din *De Beneficiis*, o astfel de gradare, mergînd de la instrumentul de care dispunem pînă la automatismul unui discurs care ar vorbi singur în noi; referitor la sfaturile date de Demetrius, Seneca spune că trebuie „ţinute cu două mîini" (*utraque manu*), fără a le slăbi nici o clipă; dar ele mai trebuie de asemenea fixate, legate (*adfigere*) de minte, pînă la a ajunge să se transforme într-o parte din tine însuţi (*partem sui facere*) şi în cele din urmă, prin meditaţie zilnică, „gîndurile salvatoare să apară singure".

Avem de-a face aici cu o mişcare foarte diferită de cea prescrisă de Platon, cînd îi cerea sufletului să se întoarcă spre el însuşi pentru a-şi regăsi adevărata natură. Ceea ce sugerează, din contra, Plutarh sau Seneca este absorbirea unui adevăr transmis prin învăţătură, lectură sau sfat, adevăr care este apoi asimilat pînă la a deveni o parte din noi înşine, pînă la a face din el un principiu lăuntric, permanent şi necontenit activ al acţiunii. Printr-o practică precum

aceasta nu este vorba de a regăsi, printr-o mişcare de reminiscenţă, un adevăr ascuns în străfundurile sinelui nostru, ci de a interioriza, printr-o însuşire din ce în ce mai intensă, nişte adevăruri primite.

3) Se pun atunci o serie de probleme tehnice referitoare la metodele acestui proces de însuşire. Memoria joacă, evident, un rol foarte important; dar nu sub forma platonică a sufletului care îşi redescoperă natura originară şi patria de baştină, ci sub aceea a unor exerciţii progresive de memorare. Aş vrea doar să semnalez cîteva puncte forte ale acestei „asceze" a adevărului:

- importanţa ascultării. În timp ce Socrate punea întrebări şi căuta să-şi facă interlocutorii să spună ceea ce ştiau (ei neştiind însă că ştiu), pentru stoici şi pentru epicureici (ca şi în cadrul sectelor pitagoreice), discipolii trebuie mai întîi să tacă şi să asculte. La Filon din Alexandria sau la Plutarh, găsim o întreagă reglementare a bunei ascultări (atitudinea fizică ce trebuie adoptată, modul de a-ţi dirija atenţia, modul de a reţine ceea ce se enunţă);
- importanţa lecturii, de asemenea. A existat în această epocă o întreagă cultură a ceea ce am putea numi scrisul personal: luarea unor însemnări după lecturi şi discuţii, notarea reflecţiilor pe care le auzi sau pe care ajungi să le faci tu însuţi; ţinerea unui fel de carnete de însemnări despre subiectele importante (ceea ce grecii numeau *hupomnêmata*), însemnări care se cuvin recitite din timp în timp pentru a le reactualiza conţinutul;
- importanţă, de asemenea, a întoarcerii spre sine, dar în sensul unor exerciţii de memorare a ceea ce a fost deja învăţat. Acesta şi este de altfel sensul precis, tehnic, al expresiei *anachorêsis eis heauton*, aşa cum o foloseşte Marcus Aurelius: a te întoarce în tine însuţi şi a face examenul „bogăţiilor" pe care le-ai depozitat acolo; trebuie să avem în noi înşine un fel de carte pe care o recitim din cînd în cînd. Această practică se intersectează cu aceea a artelor memoriei, pe care le-a studiat F. Yates.

Avem prin urmare de-a face cu un întreg ansamblu de tehnici al căror scop este să stabilească o legătură între adevăr şi subiect. Să ne înţelegem însă clar: nu este vorba de a descoperi un adevăr în subiect şi nici de a transforma sufletul în locul în care, printr-o înrudire de esenţă sau printr-un drept al originii, ar sălăşlui adevărul, după cum nu este vorba nici de a face din suflet obiectul unui discurs adevărat. Sîntem încă foarte departe de ceea ce ar fi o hermeneutică a subiectului. Este vorba, cu totul dimpotrivă, de a înarma subiectul cu un adevăr pe care acesta nu-l cunoştea şi care nu sălăşluia în el; este vorba de a face din acest adevăr învăţat, memorat, pus treptat în aplicaţie, un cvasi-subiect care să domnească suveran în noi înşine.

*

Toate aceste exerciţii pot fi împărţite în cele care sînt efectuate în situaţie reală şi care constituie, în esenţă, un antrenament de rezistenţă şi de abstinenţă, şi cele care constituie antrenamente în gîndire şi prin intermediul gîndirii.

1) Cel mai celebru dintre exerciţiile de gîndire era *praemeditatio malorum*, meditaţia asupra nenorocirilor viitoare. Era totodată şi unul dintre cele mai discutate. Epicureicii îl respingeau, spunînd că este inutil să suferim cu anticipaţie de pe urma unor rele care încă nu s-au produs şi că mai bine este să ne exersăm în a face să ne revină în gîndire amintirea plăcerilor trecute, pentru a ne putea apăra cu mai mult succes de relele actuale. Stoicii de strictă obedienţă – precum Seneca şi Epictet –, dar şi oameni precum Plutarh, a căror atitudine faţă de stoicism era extrem de ambivalentă, practică foarte asiduu această *praemeditatio malorum*. Trebuie să înţelegem foarte exact în ce anume constă ea: aparent, este vorba de o previziune sumbră şi pesimistă a viitorului. În realitate însă, este vorba despre cu totul altceva.

- În primul rînd, nu se pune problema de a ne reprezenta viitorul aşa cum are el şanse să se producă, ci, în mod absolut sistematic, de a ne imagina tot ce-ar putea fi mai rău, chiar dacă are foarte puţine şanse să se producă. Seneca o spune pornind de la incendiul care distrusese întregul oraş Lyon: acest exemplu trebuie să ne înveţe să considerăm răul extrem ca fiind oricînd cert.
- În al doilea rînd, nu trebuie să ne imaginăm aceste lucruri ca putînd să se producă într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat, ci să ni le reprezentăm ca deja actuale, deja pe cale de a se realiza. Să ne închipuim, de exemplu, că sîntem deja exilaţi sau deja supuşi unor torturi.
- În sfîrşit, dacă ne reprezentăm evenimentele în actualitatea lor, nu o facem pentru a trăi cu anticipaţie suferinţele sau durerile pe care ele ni le-ar pricinui, ci, dimpotrivă, tocmai pentru a ne convinge că nu este deloc vorba de nişte nenorociri reale, şi că doar părerea pe care o avem despre ele le face să treacă drept nişte adevărate nenorociri.

Se observă foarte clar: acest exerciţiu nu constă în a ne reprezenta, pentru a ne obişnui cu el, un viitor posibil populat cu nenorociri reale, ci în a anula în acelaşi timp şi viitorul, şi răul. Viitorul: dat fiind că ni-l reprezentăm ca fiind deja dat într-o actualitate extremă. Răul: dat fiind că ne exersăm în a nu-l mai considera ca atare.

2) La extremitatea opusă a ansamblului de exerciţii se găsesc cele efectuate în condiţii de realitate. Aceste exerciţii aveau în urma lor

o foarte veche tradiţie: practicile de abstinenţă, de privare sau de rezistenţă fizică. Ele puteau funcţiona cu valoare de purificare sau de atestare a forţei „demonice" a celui care le practica. În cadrul culturii sinelui însă, aceste exerciţii au un alt sens: este vorba de a stabili şi de a testa independenţa individului faţă de lumea exterioară.

Două exemple. Unul din Plutarh, *Daimonul lui Socrate*. Unul dintre interlocutori evocă o anumită practică, a cărei origine o atribuie, de altfel, pitagoreicilor. Individul se dedă mai întîi unor practici sportive care-i deschid pofta de mîncare; apoi se aşează în faţa unor mese încărcate cu feluri dintre cele gustoase; şi, după ce le-a contemplat, le dă sclavilor, în vreme ce el însuşi ingerează hrana simplă şi frugală a unui om sărman.

În Scrisoarea a XVIII-a [către Lucilius], Seneca povesteşte că întregul oraş este în focul pregătirilor de Saturnalii. Plănuieşte, din motive de convenienţă, să participe şi el, măcar într-o oarecare măsură, la aceste sărbători. Dar pentru el pregătirea va consta, vreme de mai multe zile, în a se îmbrăca simplu şi aspru, în a dormi pe un pat din scînduri şi în a nu se hrăni decît cu pîine ţărănească. Dar nu pentru a-şi aţîţa cu atît mai mult foamea în vederea sărbătorilor, ci pentru a putea să constate în acelaşi timp că sărăcia nu este în sine o nenorocire şi că este el însuşi perfect capabil s-o suporte. Şi alte pasaje, din Seneca sau din Epicur, vorbesc despre utilitatea unor astfel de scurte perioade de punere voluntară la diferite încercări. Musonius Rufus recomandă şi el efectuarea de stagii la ţară: ca să trăieşti asemenea ţăranilor şi, tot asemenea lor, să te dedici muncilor agricole.

3) Între polul lui *meditatio*, al exersării prin gîndire, şi cel al lui *exercitatio*, al antrenării în condiţii reale, există o serie întreagă de alte practici posibile destinate punerii de sine însuşi la încercare.

Epictet mai ales, în *Diatribe*, oferă exemple în acest sens. Ele sînt foarte interesante, mai cu seamă dacă avem în vedere că vom întîlni unele strîns înrudite în cadrul spiritualităţii creştine. Este vorba îndeosebi de ceea ce am putea numi „controlul asupra reprezentărilor".

Epictet vrea să ne menţinem într-o atitudine de permanentă supraveghere faţă de reprezentările care ne pot trece prin minte. El exprimă această atitudine prin două metafore: aceea a paznicului de noapte, care nu lasă pe oricine să intre în oraş sau în casă; şi aceea a negustorului sau a verificatorului de bani – *arguronomos* – care, atunci cînd i se înmînează o monedă, o priveşte, o cîntăreşte, verifică metalul şi efigia. Principiul conform căruia, faţă de propriile noastre gînduri, trebuie să ne purtăm asemeni unui negustor vigilent poate fi regăsit aproape în aceiaşi termeni şi la Evagrie Ponticul şi la Cassianus. Dar la aceştia este vorba de prescrierea unei atitudini

hermeneutice față de sine: descifrarea a ceea ce ar putea fi concupiscent în niște gînduri aparent nevinovate, recunoașterea celor care vin de la Dumnzeu și a celor care vin de la Ispititor. La Epictet este vorba de altceva: se impune să știm dacă sîntem sau nu atinși sau emoționați de lucrul reprezentat și ce motiv avem să fim sau nu afectați de el.

În acest sens, Epictet le recomandă elevilor săi un exercițiu de control inspirat din provocările sofistice, care erau foarte prizate în școli; dar în loc ei să-și lanseze acum unul altuia întrebări greu de rezolvat, ei își vor propune tipuri de situații față de care vor trebui să reacționeze: „Fiul lui Cutare a murit. – Răspuns: asta nu depinde de puterile noastre, nu reprezintă o nenorocire. – Tatăl lui Cutare l-a dezmoștenit pe acesta. Ce părere ai? – Nu depinde de noi, nu este un rău... – Cutare a fost foarte afectat. – Asta depinde de noi, este un rău. – A îndurat plin de curaj. – Asta depinde de noi, e un bine".

Se poate observa așadar foarte clar: acest control al reprezentărilor nu urmărește să descifreze, în spatele aparențelor, un adevăr ascuns și care ar fi adevărul subiectului însuși; în aceste reprezentări așa cum i se înfățișează ele, subiectul, dimpotrivă, află o ocazie de a-și reaminti un anumit număr de principii adevărate – privitoare la moarte, la boală, la suferință, la viața politică etc. –; iar prin acest rapel, putem vedea dacă sîntem capabili să reacționăm conform acestor principii – altfel spus, dacă ele au devenit cu adevărat, potrivit metaforei lui Plutarh, acel glas al stăpînului care se face auzit în sinea noastră imediat ce pasiunile încep să ridice glasul, pricepîndu-se să le facă să tacă.

4) Ca o încununare a tuturor acestor exerciții, aflăm faimoasa *meletê thanatou* – meditația asupra morții sau mai curînd exersarea în vederea morții. Într-adevăr, ea nu constă într-o simplă reamintire, fie și insistentă, a faptului că sîntem sortiți să murim. Reprezintă o modalitate de a face moartea actuală în chiar interiorul vieții. Dintre toți stoicii, Seneca s-a exersat cel mai mult în această practică. Ea tinde să ne facă să trăim fiece zi ca și cum ar fi ultima.

Pentru a înțelege exact exercițiul propus de Seneca, trebuie să ne reamitim corespondențele stabilite, în mod tradițional, între diferitele cicluri ale timpului: momentele zilei, din zori și pînă în amurg, sînt puse într-o relație simbolică cu anotimpurile anului – începînd cu primăvara și terminînd cu iarna; iar aceste anotimpuri sînt puse, la rîndul lor, în relație cu vîrstele vieții, de la copilărie pînă la bătrînețe. Exersarea întru moarte așa cum este ea descrisă în unele scrisori ale lui Seneca constă în a trăi lunga durată a vieții ca și cum ar fi la fel de scurtă ca o zi, și în a trăi fiecare zi ca și cum întreaga viață ar fi concentrată și ar depinde de ea; în fiecare dimineață, trebuie să fim în copilăria vieții, dar întreaga durată a zilei se cere trăită ca și

cum seara ar urma să fie momentul morţii. „De cîte ori ne ducem la culcare", spune el în Scrisoarea a XII-a, „să spunem bucuroşi şi voioşi: «Viaţa menită de sorţi am trăit-o»"[3]. La acelaşi tip de exerciţiu se gîndea şi Marcus Aurelius cînd scria că „aceasta înseamnă desăvîrşirea caracterului: fiecare zi să fie trăită ca şi cum ar fi cea din urmă" (VII, 69)[4]. El voia chiar ca fiecare acţiune să fie înfăptuită ca şi cum ar fi „cea din urmă din viaţa ta" (II, 5)[5].

Ceea ce face valoarea cu totul aparte a meditaţiei asupra morţii nu este doar faptul că anticipează în privinţa a ceea ce opinia comună îşi reprezintă ca fiind cea mai mare nenorocire, nu este doar faptul că ne permite să ne convingem că moartea nu este un rău; ea ne oferă şi posibilitatea de a îndrepta, ca să spunem aşa cu anticipaţie, o privire retrospectivă asupra propriei noastre vieţi. Considerîndu-ne pe noi înşine ca ajunşi în ceasul morţii, putem să ne judecăm fiecare acţiune în care sîntem angajaţi la justa ei valoare. Moartea, spunea Epictet, îl surprinde pe lucrătorul cîmpului muncind cîmpul, iar pe marinar navigînd: „Dar tu, în timpul cărei ocupaţii ai vrea să fii surprins?" Iar Seneca priveşte clipa morţii ca fiind aceea cînd ne vom putea transforma, într-o oarecare măsură, în propriii noştri judecători, putînd să măsurăm progresul moral pe care îl vom fi înregistrat pînă în ultima zi. În Scrisoarea a XXVI-a [către Lucilius], el scria: „Tot ce am izbutit, voi arăta-o în clipa morţii. De aceea nu aştept tremurînd ziua în care, artificiile şi văpselele căzînd, va trebui să dau socoteală dacă vorbesc numai bărbăteşte sau şi simt, dacă toate cuvintele grele pe care le-am aruncat împotriva soartei nu vor fi fost decît prefăcătorie şi farsă"[6].

---

3. Seneca, *Scrisori către Lucilius*, trad. Gheorghe Guţu, Cartea I, Scrisoarea a XII-a, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică, 1967, p. 27 *(n. tr.)*.
4. Marcus Aurelius, *Către sine*, trad. M. Peucescu & D. Burtea, Cartea a VII-a, 69, Bucureşti, Ed. Minerva, col. „Biblioteca pentru toţi", 1977, p. 167 *(n. tr.)*.
5. *Ibid.*, Cartea a II-a, 5, p. 85 *(n. tr.)*.
6. Seneca, *Scrisori către Lucilius*, Cartea a III-a, Scrisoarea a XXV-a, ed. cit., p. 69 *(n. tr.)*.

Frédéric Gros*

Situarea cursului

* Frédéric Gros, editorul acestui an de curs, este *maître de conférences* la Universitatea Paris-XII, Departamentul de Filosofie. Este autorul lucrărilor *Michel Foucault* (Paris, PUF, 1996), *Foucault et la Folie* (Paris, PUF, 1997) și *Création et Folie. Une histoire du jugement psychiatrique* (Paris, PUF, 1997).

1. Cursul din 1982 în opera lui Foucault

Cursul ţinut de Michel Foucault în 1982 la Collège de France are un statut ambiguu, aproape paradoxal, de unde şi singularitatea sa. În anul precedent (cursul din 1980-1981 despre „Subiectivitate şi adevăr"), Foucault expusese în faţa publicului său principalele rezultate ale unui studiu dedicat experienţei plăcerilor în Antichitatea greco-latină, studiu referitor, mai exact, la: regimurile medicale care stabilesc o măsură a actelor sexuale; confiscarea plăcerii legitime în exclusivitate de către perechea căsătorită; constituirea amorului heterosexual ca singurul loc posibil al consimţirii reciproce şi al adevărului calm al plăcerii. Toată această elaborare se înscrie în cadrul cronologic privilegiat al primelor două secole ale erei noastre, şi îşi va afla versiunea definitivă în *Preocuparea de sine*, al treilea volum din *Istoria sexualităţii*, apărut în 1984*. Or, cursul din 1982 îşi alege ca punct de reper exact aceeaşi perioadă a istoriei ca şi cursul din anul precedent, avînd însă de data aceasta, ca nou cadru teoretic, practicile de sine. El se prezintă chiar ca o versiune mult lărgită şi amplificată a unui singur, foarte scurt capitol din *Preocuparea de sine*, intitulat „Cultivarea sinelui". Această situaţie ciudată poate fi lămurită dacă vom urmări itinerarul intelectual al lui Foucault începînd din 1980, cu toate ezitările editoriale care l-au marcat.

Am putea începe cu o enigmă: în 1976, Foucault publică *Voinţa de a cunoaşte*, primul volum din *Istoria sexualităţii*, care nu este atît o lucrare de istorie, cît vestirea unui nou mod de problematizare a sexualităţii, expunerea a ceea ce ar fi trebuit să servească drept cadru metodologic unor cărţi viitoare, anunţate după cum urmează: 2. *Carnea şi corpul*; 3. *Cruciada copiilor*; 4. *Femeia, mama şi isterica*; 5. *Perverşii*; 6. *Populaţii şi rase*. Nici una dintre aceste cărţi

---

* *Histoire de la sexualité*: t. 1, *La Volonté de savoir* (Paris, Gallimard, 1976); t. 2, *L'Usage des plaisirs* (Paris, Gallimard, 1984); t. 3, *Le Souci de soi* (Paris, Gallimard, 1984). În româneşte: *Istoria sexualităţii*: 1. *Voinţa de a cunoaşte*; 2. *Practicarea plăcerilor*; 3. *Preocuparea de sine*, trad. Beatrice Stanciu & Alexandru Onete, Timişoara, Editura de Vest, 1995 *(n. tr.)*.

n-a apărut vreodată, chiar dacă cursurile ținute între 1973 și 1976 la Collège de France abundă în dezvoltări susceptibile să alimenteze aceste studii. Foucault n-a scris, pînă la urmă, aceste cărți, chiar dacă ele erau ca și terminate și deja programate. Urmează o tăcere de opt ani, întreruptă abia în 1984 prin publicarea simultană a *Practicării plăcerilor* și a *Preocupării de sine*, la ale cărei corecturi Foucault va lucra pînă doar cu cîteva săptămîni înainte de moarte. Dar acum totul s-a schimbat, de la cadrul istorico-cultural pînă la grilele de lectură a istoriei sexualității așa cum o vedea Foucault: nu mai e vorba de modernitatea occidentală (secolele XVI-XIX), ci de Antichitatea greco-romană; și nu mai avem de-a face cu o lectură politică în termeni de dispozitive de putere, ci cu o lectură etică în termeni de practici ale sinelui. Nu mai e o genealogie a sistemelor, ci o problematizare a subiectului. Pînă și stilul scriiturii s-a schimbat radical; „M-am despărțit total de acel stil [scriitura flamboaiantă din *Cuvintele și lucrurile* sau din *Raymond Roussel*; F.G.], în măsura în care plănuiam să fac o istorie a subiectului"[2].

Foucault va reveni de multe ori cu declarații asupra acestui reviriment și a răgazului impus scrisului (multiplicînd însă, pe de altă parte, interviurile, conferințele și cursurile; căci chiar dacă nu-și continuă imediat *Istoria sexualității*, el nu-și întrerupe nici munca și nici angajamentele), invocînd o anumită lehamite și plictiseala provocată de scrierea unor cărți concepute înainte de a fi redactate[3]: scrisul, dacă nu reprezintă decît realizarea unui program teoretic, își ratează autentica vocație, care este aceea de a constitui locul unei experiențe, al unei încercări: „Ce mai poate fi astăzi filosofia – vreau să spun, activitatea filosofică – dacă încetează a mai fi un travaliu critic al gîndirii asupra ei înseși? Dacă nu mai constă, în locul unei legitimări a ceea ce știm deja, în preocuparea noastră de a vedea cum

---

1. *„Il faut défendre la société". Cours au Collège de France, 1976*, éd. s. dir. F. Ewald & A. Fontana, par M. Bertani & A. Fontana, Paris, Gallimard/Seuil, 1997 [*„Trebuie să apărăm societatea". Cursuri ținute la Collège de France. 1975-1976*, trad. Bogdan Ghiu, București, Ed. Univers, 2000]; *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, éd. s. dir. F. Ewald & A. Fontana, par V. Marchetti & A. Salomoni, Paris, Gallimard/Seuil, 1999 [*Anormalii. Cursuri ținute la Collège de France. 1974-1975*, trad. Dan Radu Stănescu, București, Ed. Univers, 2001].
2. „Le Retour de la morale" [*Întoarcerea moralei*] (mai 1984), în *Dits et Écrits*, 1954-1988, éd. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol.; cf. IV, n° 354, p. 697 (în continuare: *DE*, vol., n° art., p.).
3. *DE*, IV, n° 350: „Le Souci de la vérité" [*Preocuparea pentru adevăr*] (mai 1984), p. 668, și n° 357: „Une esthétique de l'existence" [*O estetică a existenței*] (mai 1984), p. 730.

și pînă unde ar fi cu putință să gîndim altfel?"[4] Și atunci ar trebui să aflăm ce anume s-a schimbat între 1976 și 1984. Și tocmai aici cursul din 1982 se dovedește decisiv, situîndu-se în chiar inima unei mutații de problematică, a unei revoluții conceptuale. A vorbi însă de „revoluție" este, desigur, mult prea sumar, deoarece în cazul de față este vorba mai curînd de o maturare lentă, de o progresie fără rupturi și fără semne exterioare spectaculoase, care avea să-l poarte pe Foucault pînă pe țărmul preocupării de sine.

În 1980, Foucault ține un curs (intitulat „Guvernarea celor vii") consacrat practicilor creștine de mărturisire, curs care se deschide cu o lungă analiză a tragediei *Œdip Rege* de Sofocle. Acest curs reprezintă o primă cotitură în linia generală a operei, dat fiind că tocmai aici întîlnim formulat, pentru prima dată articulat și conceptualizat în mod clar, proiectul de a scrie o istorie a „actelor de adevăr", concepute ca niște proceduri reglementate care leagă subiectul de un adevăr, ca o seamă de acte ritualizate prin intermediul cărora un anumit subiect își fixează raportul cu un anumit adevăr. Acest studiu își stabilește atunci ca punct de sprijin textele primilor Părinți creștini, în care are loc articularea acestor raporturi: problema botezului, a profesiunilor de credință, a catehezei, a penitenței, a direcției de conștiință etc. Iar în acest curs din 1980 nu este vorba nici despre condamnarea plăcerilor, nici despre dureroasa libertate a corpurilor și nici despre apariția cărnii[5]. Despre altceva este vorba: despre apariția, în interiorul instituțiilor monastice (*cf.* textele lui Cassianus studiate de Foucault), a unor noi tehnici, necunoscute creștinismului primitiv, tehnici prin care subiectului, pentru a-i fi iertate păcatele, i se cer mai multe lucruri: un examen continuu al propriilor lui reprezentări, cu scopul de a repera prezențele Satanei; verbalizarea, în fața unui superior, a păcatelor comise, firește; dar, mai ales, o mărturisire exhaustivă a gîndurilor necurate. Pentru Foucault, în acest curs din 1980, se punea problema de a arăta felul în care este elaborată și instaurată, în interiorul anumitor comunități monastice din primele veacuri ale erei noastre, o obligație de a enunța adevărul despre noi înșine, obligație structurată de tematizarea unui Altul (Altul este atît superiorul căruia îi mărturisim totul, cît și Diavolul pe care trebuie să-l vînăm pretutindeni, prin toate cotloanele gîndurilor noastre) și a morții (deoarece, prin aceste exerciții, ceea ce se

4. *DE*, IV, nº 338: „Usage des plaisirs et Techniques de soi" [*Practicarea plăcerilor și tehnicile de sine*] (noiembrie 1983), p. 543.
5. Trebuie să ne întoarcem pînă la cursul de la Collège de France din 1975 pentru a găsi o tematizare a confesiunii creștine ca producere a unui corp al plăcerii vinovate, secolele al XII-lea și al XIII-lea fiind luate aici drept cadru de referință (*cf.* cursurile din 19 și 26 februarie 1975, în *Anormalii*, *op. cit.*).

urmăreşte este renunţarea definitivă la sine însuşi). În această producere, asigurată de către subiectul însuşi, a unui discurs în care ar putea fi descifrat propriul adevăr al subiectului, Foucault vede una dintre principalele forme ale supunerii noastre. Aceste proceduri de mărturisire şi de examinare de sine sînt într-adevăr încadrate, în instituţiile monastice, de nişte reguli extrem de constrîngătoare de supunere a celui dirijat faţă de directorul său de conştiinţă. Dar din partea celui dirijat nu se aşteaptă doar semne de supunere şi de respect; în faţa unui Altul (superiorul său), acesta va trebui să treacă prin sita discursului adevărul propriei sale dorinţe: „Guvernarea oamenilor cere din partea celor dirijaţi, în plus faţă de actele de ascultare şi de supunere, nişte «acte de adevăr» ce se caracterizează nu numai prin faptul că subiectul este obligat să enunţe tot adevărul, ci şi prin aceea că el trebuie să enunţe adevărul cu privire la el însuşi"[6]. Asta înseamnă mărturisirea pentru Foucault: o modalitate de a aservi individul, cerîndu-i o introspecţie nesfîrşită şi enunţarea exhaustivă a adevărului despre sine însuşi („supunerea necondiţionată, examenul neîntrerupt de sine însuşi şi mărturisirea exhaustivă alcătuiesc aşadar un ansamblu"[7]). Începînd din acel moment, şi pentru foarte multă vreme, soarta subiectului adevărat în Occident va fi pecetluită, iar a-ţi cerceta propriul adevăr intim va însemna întotdeauna a nu face decît să continui a te supune. Într-un sens mai general, obiectivarea subiectului într-un discurs adevărat nu dobîndeşte, din punct de vedere istoric, sens decît pornind tocmai de la această injoncţiune generală, globală şi permanentă de a ne supune: eu nu sînt, în Occidentul modern, subiect al adevărului decît la începutul şi la capătul unei aserviri faţă de Altul. Dar poate că mai există şi alte modalităţi, pentru un subiect, de a fi adevărat, iar Foucault le presimte. La Collège de France (cursurile din 12, 19 şi 26 martie 1980), studiind, în cazul instituţiilor monastice (textele lui Cassianus), aceste practici de direcţie spirituală care reglementează raporturile dintre un director de conştiinţă tiranic şi cel dirijat, supunîndu-i-se aşa cum i s-ar supune lui Dumnezeu, Foucault opune acestor practici, ca un contrapunct, tehnicile de existenţă din Antichitatea tîrzie, care ritmează relaţiile dintre înţeleptul experimentat şi volubil, şi elevul numai ochi şi urechi, relaţii temporare şi, mai ales, finalizate de o autonomie care trebuie cucerită. Şi, în trecere, Foucault lansează, ici şi acolo, cîteva vagi trimiteri la nişte texte care vor face, tocmai, obiectul unor analize prelungi şi foarte pătrunzătoare în 1982: un pasaj din *Versurile de aur* ale lui Pitagora; tratatul *De Ira* al lui Seneca, referitor la examenul de conştiinţă...

6. *DE*, IV, n° 289: „Du gouvernement des vivants" [*Despre guvernarea celor vii*] (1980), p. 125.
7. *Id.*, p. 129.

Aceste texte aparținînd Antichității invită la o practicare a sinelui și a adevărului în care este vorba mai mult de eliberarea subiectului decît de închiderea lui într-o cămașă de forță a adevărului care, deși absolut spirituală, nu era totuși mai puțin totală[8]. La Seneca, Marcus Aurelius sau Epictet se manifestă un cu totul alt regim al raporturilor dintre subiect și adevăr, un cu totul alt regim al vorbirii și al tăcerii și un cu totul alt regim al lecturii și al scrierii. Subiectul și adevărul nu sînt legați aici, așa cum se întîmplă în creștinism, din afară și printr-un fel de pogorîre a puterii, ci în baza unei ireductibile opțiuni existențiale. Un subiect adevărat se dovedea prin urmare posibil, de data aceasta nu însă în sensul unei supuneri, ci al unei subiectivări.

Șocul resimțit a fost, probabil, pe cît de puternic, pe atît de exaltant, dacă este să judecăm după efectele pe care le-a produs: Foucault își extrage din el entuziasmul pentru a relansa acea *Istorie a sexualității* destinată acum să servească drept revelator al acestei dimensiuni noi sau rămase pînă atunci doar implicită: aceea a raportului individului cu sine însuși. Iată motivul pentru care ceea ce diferențiază în primul rînd păgînismul de creștinism nu este atît introducerea interdicțiilor, cît înseși formele experienței sexuale și ale raportului cu sine însuși. Totul trebuia luat de la capăt și chiar de la începuturi, de la greci mai ales și de la romani. Atît cadrul cronologic, cît și, mai cu seamă, cadrul teoretic sînt date peste cap. În 1976, sexualitatea îl interesa pe Foucault ca semn privilegiat a ceea ce el descrie, pe de altă parte, ca fiind marea întreprindere de normalizare caracteristică Occidentului modern, în cadrul căreia medicina ocupă un loc esențial. Așa cum știm, pentru Foucault cel din anii 70, puterea disciplinară își croiește niște indivizi pe propria ei măsură, țintuindu-i în niște identități predefinite. În rest, nimeni nu aștepta de la Foucault, cu a sa *Istorie a sexualității*, altceva decît să ne satisfacă în denunțarea sexualităților aservite, reglementate după canonul unor norme sociale instituite. *Voința de a cunoaște* le lăsase tuturor speranța că Foucault ne va dezvălui felul în care identitățile noastre sexuale sînt „formatate" de o putere dominatoare. A atrage atenția, așa cum făcuse el, că această putere nu era represivă, ci productivă, că în cazul sexualității era vorba nu atît de interdicții și de cenzură, cît de proceduri de incitare, era o nuanță deloc neglijabilă din punct de vedere teoretic, dar nu mai mult totuși decît o nuanță față de esența a ceea ce spunea Foucault, și anume: atunci cînd vorbim despre sex, despre putere este de fapt vorba. Nu a urmat însă nimic din toate acestea. Altfel de cărți va publica, în 1984,

8. Se cuvine totuși să ne amintim că această comparație între tehnicile antice și cele creștine de direcție a existenței și de examen de conștiință fusese schițată, cu adevărat pentru prima dată, în cursul din 22 februarie 1978, în cadrul unei analize a guvernamentalității pastorale.

Foucault. Studierea istorică a modului de raportare la plăceri în Antichitatea clasică și tîrzie nu se mai construiește acum ca demonstrarea-denunțare a unei vaste acțiuni de normalizare conduse de stat și de complicii săi laicizați, și, brusc, Foucault declară: „Nu puterea, ci subiectul constituie tema cercetărilor mele"[9], ca și: „Eu nu sînt nicidecum un teoretician al puterii"[10].

Tonul e dat, chiar dacă aceste declarații nu trebuie citite prea literal; Foucault nu părăsește politicul pentru a se dedica eticului, ci *complică* studierea guvernamentalităților prin explorarea preocupării de sine. În nici un caz eticul sau subiectul nu sînt însă gîndite ca revers al politicului sau al puterii. Foucault își deschide așadar cursul din 1981, ca și pe cel din 1982, reamintind că axa sa generală de cercetare este de-acum aceea a raportului dintre subiect și adevăr, sexualitatea nereprezentînd, din acest punct de vedere, decît un domeniu între altele (cum ar fi: scrisul, raportarea medicală la sine însuși etc.) de cristalizare a acestui raport. Sexul nu mai constituie doar un revelator al puterii (normalizatoare, identificatoare, clasificatoare, reductive etc.), ci și al subiectului în raportul acestuia cu adevărul. Tocmai această problemă a subiectului, nu cea a puterii, constituie, va afirma el foarte curînd, principala sa preocupare, și aceasta de mai bine de douăzeci de ani, de cînd scrie: emergența subiectului pornind de la niște practici sociale de separație (*Istoria nebuniei* și *A supraveghea și a pedepsi* – referitor la construcția subiectului nebun și, respectiv, a subiectului criminal); emergența subiectului în cadrul unor proiecții teoretice (*Cuvintele și lucrurile* – referitor la obiectivarea subiectului vorbitor, trăitor și muncitor în științele limbajului, în științele vieții și în științele bogăției); și, în sfîrșit, o dată cu *Istoria sexualității* în noua ei formulă: emergența subiectului în cadrul practicilor de sine. De data aceasta însă, subiectul se auto-constituie ajutîndu-se cu tehnici ale sinelui, mai curînd decît să fie constituit prin tehnici de dominație (Putere [*Pouvoir*]) sau prin tehnici discursive (Cunoaștere [*Savoir*]). Aceste tehnici ale sinelui sînt definite astfel: niște „proceduri așa cum există, fără îndoială, în orice civilizație, care le sînt propuse sau prescrise indivizilor pentru a li se fixa identitatea, a o menține sau a o transforma în funcție de un anumit număr de scopuri, și aceasta grație unor raporturi de stăpînire de sine însuși de către sine sau de cunoaștere de sine însuși

9. *DE*, IV, nº 306: „Le Sujet et le Pouvoir" (1982), p. 223. [„Subiectul și puterea", trad. Raluca Arsenie, în M. Foucault, *Lumea e un mare azil*, Cluj, Ed. Idea, 2003.]
10. *DE*, IV, nº 330: „Structuralisme et post-structuralisme" (primăvara 1983), p. 451. [„Structuralism și poststructuralism", trad. Emilian Cioc, în M. Foucault, *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri. 1963-1984*, ed. Ciprian Mihali, Cluj, Casa Cărții de Știință, 2001, p. 368.]

prin sine"[11]. Ele nu i se vădiseră clar lui Foucault atît timp cît studia problematizarea subiectului în Occidentul modern, fiind probabil mascate sau subordonate tehnicilor de dominaţie şi tehnicilor discursive. Atîta vreme cît Foucault rămăsese la studierea secolelor XVIII-XIX, subiectul, într-un mod ca şi natural, apărea conceput ca produsul obiectiv al sistemelor de cunoaştere şi de putere, ca un corelat alienat al acestor dispozitive de cunoaştere-putere [*savoir-pouvoir*] din care individul îşi extrăgea şi în care îşi epuiza o identitate impusă, exterioară, în afara căreia nu exista altă salvare decît nebunia, crima sau literatura. Începînd însă din anii 80, studiind tehnicile de existenţă promovate de Antichitatea greacă şi romană, Foucault lasă să apară o altă figură a subiectului, care nu mai este constituit, ci se constituie prin intermediul unor practici reglementate. Studierea Occidentului modern îi ascunsese vreme îndelungată lui Foucault existenţa acestor tehnici, umbrite cum erau în arhivă de către sistemele de cunoaştere şi de către dispozitivele de putere: „Locul foarte important pe care ajunge să-l ocupe, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi în secolul al XIX-lea, formarea *domeniilor de cunoaştere* referitoare la sexualitate din punct de vedere biologic, medical, psihopatologic, sociologic, etnologic, rolul determinant pe care l-au jucat, de asemenea, *sistemele normative* impuse comportamentului sexual prin intermediul educaţiei, al medicinei, al justiţiei făceau dificil de degajat, în ce au ele specific, forma şi efectele *raportării la sine* în constituirea acestei experienţe [...]. Ca să pot studia mai bine, în ele însele, aceste forme ale raportării la sine, am fost nevoit să mă întorc înapoi în timp din ce în ce mai departe de cadrul cronologic pe care mi-l fixasem iniţial"[12]. Această sexualitate care, anterior, trebuia să dezvăluie atribuirea şi impunerea autoritară a identităţilor de către anumite domenii de cunoaştere şi prin intermediul anumitor tactici de putere, devine deci, cu începere din anii 80, revelatorul tehnicilor de existenţă şi al practicilor de sine.

Aceşti ultimi ani vor fi scena unei tensiuni din ce în ce mai puternice şi căreia va trebui să-i măsurăm amplitudinea, pentru că statutul cursului din 1982 depinde de ea. Foucault se va găsi, foarte curînd tras între, pe de o parte, proiectul de a scrie o istorie a sexualităţii antice, dintr-o nouă perspectivă, aceea a problematicii tehnicilor de sine, şi, pe de altă parte, tendinţa tot mai acaparatoare de a studia aceste tehnici, dar pentru ele însele de data aceasta, în dimensiunea lor istorico-etică şi în interiorul unor domenii de efectuare altele decît sexualitatea: problemele scrierii şi ale lecturii, ale

11. *DE*, IV, nº 304: „Subjectivité et Vérité" (1981), p. 213.
12. *DE*, IV, nº 346: „Préface à l'*Histoire de la sexualité*" (1984), p. 583; sublinierile ne aparţin.

exercițiilor corporale și spirituale, ale direcției de existență, ale raportului cu politicul. Dar asta însemna scrierea a două cărți diferite: una despre istoria sexualității, cealaltă despre tehnicile de sine în Antichitate. Or, tocmai aceasta și este, cel puțin pentru o vreme, dorința lui Foucault. Ne putem da seama de acest fapt parcurgînd prima versiune a unui interviu realizat în aprilie 1983 la Berkeley[13], în care Foucault își detaliază proiectele editoriale, vorbind despre două cărți diferite. Prima se intitulează, spune el, *Practicarea plăcerilor* [*L'Usage des plaisirs*], și abordează problema sexualității ca artă de a trăi caracteristică întregii Antichități. El vrea să arate „că avem de-a face, în mare, cu același cod de restricții și de interdicții atît în secolul al IV-lea înainte de Isus Cristos, cît și la moraliștii și medicii de la începuturile Imperiului [Roman]. Dar cred că modul în care ei integrau aceste interdicții într-un raport cu sine este total diferit"[14]. În acest prim volum se pune prin urmare problema de a caracteriza evoluția eticii sexuale a Anticilor, demonstrînd că, pornindu-se de la aceleași subiecte de neliniște (plăcerile corpului, adulterul și băieții tineri[15]), pot fi reperate, între Grecia clasică și Roma imperială, două stiluri de austeritate distincte. Regăsim aici, condensat în proiectul unei singure cărți, conținutul a ceea ce, în 1984, va apărea sub forma a două volume separate (unul despre Grecia clasică, celălalt despre Roma imperială). Într-o primă organizare însă, aceste două lucrări nu erau decît una singură, care ar fi trebuit să succeadă „Mărturisirilor cărnii" (care va fi în schimb anunțată în 1984 ca volumul al IV-lea al *Istoriei sexualității*). Foucault (sîntem în aprilie 1983), după ce anunță această primă carte dedicată sexualității antice, vorbește despre o altă lucrare, diferită, paralelă, „alcătuită dintr-o serie de studii și de dezvoltări distincte referitoare la un aspect sau altul al tehnicilor de sine caracteristice lumii păgîne a

13. *DE*, IV, n° 326 : „À propos de la généalogie de l'éthique" [„Despre genealogia eticii"] (aprilie 1983), pp. 384-385.
14. „À propos de la généalogie de l'éthique", art. cit., p. 384.
15. Acestea sînt cele „trei mari interdicții" (*id.*, p. 396), cele trei puncte de neliniște (actul sexual nu va epuiza oare trupul? Adulterul nu reprezintă cumva un pericol pentru economia gospodăriei? Amorul fizic în cazul băieților este oare compatibil cu o bună pedagogie?) care rămîn constante de-a lungul întregii Antichități, dacă nu chiar de-a lungul întregii istorii a Occidentului (*cf.* și „Usage des plaisirs et Techniques de soi", art. cit., pp. 548-553). Pentru Foucault, nu domeniile temerilor sexuale sînt cele care se tranformă în istoria sexualității, ci modul în care ele se reflectă într-un raport al subiectului cu el însuși. Ceea ce se deplasează din punct de vedere istoric sînt „bunele" motive de a nu prea îndeplini actul sexual, de a nu-ți înșela cine știe ce nevasta și de a nu abuza prea tare de băieți (așa ceva nu se face, este un semn de slăbiciune, e interzis de Lege etc.).

Antichității [...], alcătuită din dezvoltări referitoare la ideea de sine – cu. de pildă, un comentariu la *Alcibiade* de Platon, în care apare cea dintîi reflecție asupra noțiunii de *epimeleia heautou* sau «preocupare de sine»; sau la rolul lecturii și al scrisului în constituirea de sine; și, poate, la problema experienței medicale de sine etc."[16]. Foucault își intitulează de altfel această lucrare: *Preocuparea de sine* (titlu pe care îl va păstra în 1984, aplicîndu-l însă studierii eticii sexuale din primele două veacuri ale erei noastre: volumul al III-lea al actualei *Istorii a sexualității*). Fapt este, oricum, că în acest interviu se vorbește despre o lucrare consacrată în întregime problemei tehnicilor de sine în Antichitate, fără o referire specială la sexualitate.

Or, materia acestei cărți constituie tocmai conținutul *Hermeneutii subiectului*: un comentariu la *Alcibiade*; studii despre scrierea de sine și despre practica reglementată a lecturii, despre emergența unei experiențe medicale de sine etc. De unde și importanța cu totul aparte a cursului din 1982, care apare ca substitutul unei cărți proiectate, gîndite, dar care n-a apărut niciodată, carte consacrată în întregime acestor tehnici de sine în care Foucault vedea, către sfîrșitul vieții, încununarea conceptuală a operei sale, un fel de împlinire a ei. Căci – mai trebuie oare s-o repetăm? – practicile de sine (așa cum, la vremea lor, fuseseră și dispozitivele de putere) nu sînt prezentate de Foucault ca o noutate conceptuală, ci ca principiul de organizare a întregii sale opere și ca firul roșu al primelor lui scrieri. Foucault, și acesta este secretul demersului său, nu procedează niciodată prin juxtapunere tematică, ci urmînd o spirală hermeneutică: ceea ce scoate în prim-plan ca gîndire nouă, el regăsește ca a fi fost partea negîndită a operei precedente. Fapt este că, în aprilie 1983, el mai ținea încă să scrie acea carte pe care nu făcuse decît s-o vorbească din ianuarie pînă în martie 1982 la Collège de France, nevrînd, mai presus de orice, să reducă aceste practici de sine, aceste tehnici de existență, la statutul unui simplu cadru metodologic și introductiv la istoria sexualității. Ele își află, desigur, un loc, coerent, în volumele II și III, așa cum ne sînt ele disponibile astăzi, din *Istoria sexualității*: un lung paragraf în volumul II („Modificări") și două capitole în volumul III („Cultivarea sinelui" și „Sinele și ceilalți"). Meritau însă mai mult; și Foucault știa asta. Cu toate acestea, pe parcursul anului 1984, care pentru el va fi și ultimul, atunci cînd corectează versiunea franceză a aceluiași interviu din aprilie 1983*, el elimină și taie tot ce făcea referință la această lucrare la care părea totuși a ține, anunțînd sobru: *Practicarea plăcerilor* și *Preocuparea de sine*, volumele II și III din *Istoria sexualității*, în curs

16. „À propos de la généalogie de l'éthique", p. 385.

* Vezi „Despre genealogia eticii: o privire asupra unei lucrări în curs", trad. E. Cioc, în M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, *op. cit. (n. tr.)*.

de apariţie la Editura Gallimard. Renunţase la această lucrare? Nu voia să anunţe decît cărţile pe care le terminase? Considera că boala nu-i va lăsa timpul s-o scrie? Sau se cuvine să amintim misterioasa decepţie, pe care o exprimă în ultimul său interviu şi asupra căreia va trebui, fără îndoială, să revenim: „Întreaga Antichitate mi se pare a fi fost o «profundă eroare»"[17]? Nu vom putea şti exact niciodată, dar ne rămîne cursul de faţă, ca un dublu, sau ca un „cercetaş", pentru că imaginea îi plăcea atît de mult lui Foucault, al acestei cărţi pierdute.

Şi totuşi nu pe de-a-ntregul pierdută. Pentru pregătirea prezentei ediţii, Daniel Defert ne-a pus la dispoziţie un anumit număr de dosare mari, cartonate, care i-au aparţinut lui Foucault, cinci la număr, dintre care unele rezervau adevărate surprize. Aceste dosare cuprind, la rîndul lor, o serie de fascicule cu coperte din hîrtie colorată, care însumează sute de pagini, uşor îngălbenite, acoperite cu un scris mărunt, fin, alert, cu cerneală albastru deschis sau neagră. Primul dosar, intitulat „Curs", este şi cel mai important. Conţine tocmai textul cursului rostit în 1982, căruia noi i-am stabilit aici transcrierea pornind de la înregistrarea audio care ne-a fost comunicată de Jacques Lagrange. Acest manuscris al cursului ne-a ajutat, ici şi colo, să restituim porţiuni de frază inaudibile sau goluri din înregistrare. Ne-a ajutat, apoi, să îmbogăţim transcrierea, semnalînd anumite conţinuturi perfect precizate în textul lecţiilor, dar pe care Foucault n-a avut timp să le dezvolte oral. La acest dosar ne referim atunci cînd menţionăm, în notele din subsolul paginii, „manuscrisul". Acest text îi servea, într-adevăr, lui Foucault drept suport al lecţiilor. Pasaje întregi sînt redactate, în special lămuririle conceptuale şi teoretice, căci cel mai adesea doar în comentariul asupra textelor vechi citite la curs îşi îngăduie Foucault o oarecare libertate faţă de propriul său text scris. Extrem de puţină improvizaţie, aşadar: totul, sau aproape totul, era scris.

Următoarele patru dosare se intitulează „Alcibiade, Epictet", „Guvernarea de sine însuşi şi guvernarea celorlalţi", „Cultura de sine – Schiţă", „Ceilalţi". Este vorba de nişte clasificări tematice; aceste dosare cuprind fiecare mai multe fascicule, care însumează, unele, cîteva pagini, altele peste o sută, dedicate unor aspecte particulare care revin de la un dosar la altul. Din lectura acestor sute de pagini, se poate reţine o împărţire principală, valabilă pînă aproape de detaliu. Dosarele intitulate „Alcibiade, Epictet" şi „Guvernarea de sine însuşi şi guvernarea celorlalţi" cuprind o serie de studii tematice („a asculta, a citi, a scrie", „critică", „guvernarea de sine însuşi şi guvernarea celorlalţi", „vîrstă, pedagogie, medicină", „retragere", „rapor-turi sociale", „direcţie [de conştiinţă]", „luptă" etc.). Aceste studii prezintă grade de elaborare diferite. Deseori, sînt pe de-a-ntregul

17. „Le Retour de la morale", art. cit.

rescrise. Foucault revenea asupra lor neîncetat și orice reorganizare de ansamblu conducea spre o nouă rescriere a acestor studii, care-și aflau astfel un loc nou în cadrul unei noi arhitecturi. Cele două dosare mai sus menționate reprezintă, fără îndoială, principalele etape ale scrierii anunțatei lucrări dedicate practicilor de sine. În aceste dosare se găsește, spre exemplu, elaborarea textului „Scrierea de sine", care va apărea în revista *Corps écrit* din februarie 1983, menționată, tocmai, de către Foucault ca „parte dintr-o serie de studii despre «artele sinelui»"[18]. În ceea ce privește dosarele intitulate „Cultura de sine – Schiță" și „Ceilalți", acestea cuprind versiunile succesive a două capitole din *Preocuparea de sine* așa cum a apărut ea în 1984, intitulate, respectiv: „Cultivarea sinelui" și „Sinele și ceilalți". Îți dai însă foarte repede seama că Foucault procedează aici prin rarefiere, deoarece lucrarea așa cum a văzut ea lumina tiparului corespunde, pînă la urmă, unei sinteze a unor texte cu mult mai aprofundate, mai detaliate și mai bogate în referințe.

Aceste dosare cuprind prin urmare pagini întregi a căror redactare este definitivă, dar ale căror subiecte nu au primit, pînă astăzi, nici o încadrare definivă: nici în *Istoria sexualității*, nici în *Spuse și scrise* [*Dits et Écrits*] și nici măcar în cursul din 1982 editat aici (de exemplu în legătură cu noțiunea de retragere, despre conceptul de *paideia*, despre ideea de bătrînețe, despre modalitatea de participare a sinelui la viața publică etc.). Desigur, în trei luni de curs (din ianuarie pînă în martie 1982), Foucault nu a avut timp să dea seamă de totalitatea cercetărilor sale pe marginea tehnicilor antice de sine. Și faptul este cu atît mai regretabil cu cît nenumărate pasaje aruncă o lumină decisivă asupra ansamblului acestei din urmă opere, în special în ceea ce privește articularea dintre etică și politica sinelui. Ceea ce ne oferă spre lectură Foucault în aceste dosare permite o mai bună înțelegere a cursului din 1982, ca și a pertinenței problematizării, cu începere din 1983, la Collège de France, a noțiunii de *parrhêsia* cu înțelesul de „curaj al adevărului"; problematică ce se înscrie, prin urmare, perfect pe linia unei serii de studii inedite despre politica sinelui, și care nu poate fi înțeleasă bine decît tocmai din perspectiva acestei serii. Vom încerca totuși, printr-o perspectivă de ansamblu asupra cursului din 1982, să atragem atenția, fie și parțial, asupra acestor inedite atît de prețioase. Ultimii ani ai vieții lui Foucault, între 1980 și 1984, au reprezentat, în orice caz, momentul unei accelerări conceptuale siderante, al unei proliferări irepresibile de problematici. Nicicînd ceea ce Deleuze numea viteza gîndirii nu va fi fost mai palpabil ca în aceste sute de pagini, reluate, rescrise, aproape fără nici o ștersătură.

18. *DE*, IV, nº 329: „L'Écriture de soi" [*Scrierea de sine*] (februarie 1983), p. 415.

2. Singularitatea cursului din 1982

Cursul din 1982 de la Collège de France prezintă, fie şi numai la nivel formal, cîteva trăsături aparte. Foucault, abandonînd seminarul de cercetare pe care-l dirija în paralel cu Cursul principal, prelungeşte durata lecţiilor care, pentru prima dată, se întind pe mai mult de două ore, despărţite de o pauză. Dintr-o dată, vechea diferenţă dintre un curs magistral şi nişte cercetări mult mai empirice şi mai precise dispare. Un nou stil de învăţămînt se naşte; Foucault nu mai expune în primul rînd rezultatele unei munci încheiate, cît depune mărturie, pas cu pas şi aproape tatonînd, de progresele unei cercetări aflate în plină desfăşurare. Mare parte a cursului începe de-acum să constea într-o lectură răbdătoare a unor texte alese cu grijă şi în comentarea lor literală. Îl puteam astfel vedea pe Foucault „la lucru", decupînd „pe viu" enunţuri dintr-o simplă lectură susţinută şi încercînd să le găsească imediat o sistematizare provizorie, uneori la fel de iute abandonată. Ne dăm de altfel foarte repede seama că, pentru el, nici o clipă nu este vorba de a explica texte, ci de a le înscrie într-o viziune de ansamblu aflată permanent în mişcare. Există aşadar anumite cadre generale care ghidează alegerea şi lectura textelor, fără ca acestea să fie însă instrumentalizate, din moment ce tocmai lectura lor poate conduce spre reconfigurări ale ipotezei iniţiale. Rezultă de aici o mişcare neîncetată de du-te vino între propoziţii vagi, generale, desprinse de orice referinţă precisă (despre platonism, despre filosofia elenistică şi romană sau despre gîndirea antică) şi examinări minuţioase ale unor fragmente din Musonius Rufus ori ale unor maxime din Epictet. Cursul dobîndeşte atunci mai curînd aspectul unui laborator viu decît pe acela al unui bilanţ definitiv. Cîştigă în claritate analitică, iar lumina îndreptată asupra detaliilor este extrem de puternică. Dar devine, în schimb, foarte greu de surprins ca întreg, mizele fiind, aproape la fiecare lecţie, deplasate, reformulate, desfăşurate pe alte direcţii.

În tot acest du-te vino între textele originale şi principiile generale de lectură, Foucault pare a scurtcircuita literatura secundară. Cîteva referinţe pot fi totuşi reperate: A.-J. Festugière, H. Joly, J.-P. Vernant,

E.R. Dodds, P. şi I. Hadot, M. Gigante, P. Rabbow, J.-M. André... Firește, exigența menținerii cît mai aproape de textele înseşi îi poate conduce pe unii, mai puțin prevăzători, la multiplicarea truismelor sau la o proastă stimare a evidențelor critice. Însă acest extrem de redus spațiu acordat criticii trebuie replasat în context. Într-adevăr, literatura „cenușie" consacrată perioadei elenistice şi romane, care constituie tocmai cadrul cronologic de referință al cursului lui Foucault, este în clipa de față (în Franța, în Germania, în Italia, dar mai ales în lumea anglo-saxonă) atît de abundentă, încît ar putea părea pretențios şi naiv să vorbeşti despre Epictet, Marcus Aurelius, Seneca, Epicur sau Posidonius fără a indica, fie şi doar în treacăt, principalele rezultate critice. În 1982 însă, această literatură era încă timidă. Nu exista decît o abordare globală a lui A.A. Long (*Hellenistic Philosophy*, London, 1974). Referitor la epicureism în ansamblu, abia dacă pot fi amintite cel de-al optulea congres organizat de Asociația Guillaume Budé în 1968, studiile lui N.W. De Witt (aceste două referințe sînt menționate de Foucault) şi *Études sur l'épicurisme antique* [*Studii despre epicureismul antic*] (ed. J. Bollak & A. Lacks, Lille, 1976). Stoicismul era deja mult mai bine cunoscut şi studiat, mai ales după apariția textelor fundamentale ale lui E. Bréhier despre *Chrysippe et l'ancien stoïcisme* [*Hrisip şi vechiul stoicism*] (Paris, 1910, reed. 1950) şi *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* [*Teoria incorporalelor în vechiul stoicism*] (Paris, 1908, reed. 1970), ale lui P. şi I. Hadot, ca şi a cărții lui V. Goldschmidt despre *Le Système stoïcien et l'Idée de temps* [*Sistemul stoic şi ideea de timp*] (Paris, ed. I 1953). Mai merită de asemenea amintită şi sinteza lui Max Pohlenz, *Die Stoa* (Göttingen, 1959), mai apropiată totuşi ca profil de o carte de edificare morală decît de una de ştiință[19]. Pe de altă parte, publicarea actelor unui colocviu recent despre *Stoici şi logica lor* [*Les Stoïciens et leur logique*] (ed. J. Brunschwig, Paris, 1978) contribuise şi ea, într-o oarecare măsură, la relansarea interesului față de această perioadă. Stoicismul de mijloc al lui Posidonius şi Panetius începea şi el să facă obiectul unor studii ceva mai aprofundate, grație textelor strînse laolaltă de M. Van Straaten (*Panetii Rhodii fragmenta*, Leyden, 1952) şi, respectiv, de L. Edelstein & I.G. Kidd (*Posidonius. The Fragments*, Cambridge, 1972)[20]. Totuşi, tocmai în anii 1980, pentru a nu mai vorbi de deceniul următor, studiile despre filosofia elenistică şi romană vor începe cu adevărat să se înmulțească şi să se diversifice,

19. Cf. afirmațiile despre această carte ale lui Foucault din interviul „Politique et Éthique" (aprilie 1983), în *DE*, IV, n° 341, p. 585. [„Politică şi etică", trad. Ciprian Mihali, în M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, *op. cit.*, p. 443.]

20. Din aceeaşi perioadă, se mai poate cita M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée*, Paris, PUF, 1964.

printre referințele majore numărîndu-se: A.A. Lang & D.N. Sedley (*The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1987, 2 vol.), H. Flashar (volumul 4 din ediția *Die Philosophie der Antike: Die hellenistische Philosophie*, Basel, 1994), R.W. Sharples (*Stoics, Epicureans and Sceptics. An Introduction to Hellenistic Philosophy*, London, 1996), J. Annas (*Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, 1992; *The Morality of Happiness*, Oxford, 1993), M. Nussbaum (*The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994), J. Brunschwig (*Études sur les philosophies helléniстiques*, Paris, 1995) și C. Lévy (*Les Philosophies helléniстiques*, Paris, 1997). Ar mai putea fi de asemenea amintită și întreaga serie a volumelor așa-numitului *Symposium hellenisticum*, care se reunește în mod regulat începînd din anii 80. Nu i se poate așadar reproșa lui Foucault că nu face trimiteri la o literatură critică ce încă nu exista: a fost, dimpotrivă, un pionier al acestor studii.

Compoziția cursului, am spus-o deja, este empirică și nesistematică. Foucault procedează pas cu pas. Din aceste motive, nu vom oferi aici un rezumat al cursului, mai ales că Foucault însuși a făcut-o, și aici avem noroc: „Rezumatul cursului de la Collège de France" din 1982 corespunde extrem de exact (ceea ce nu era întotdeauna cazul) cursului pronunțat în acel an. Pentru o mai bună apreciere a reușitei acestei sinteze, se mai impune reamintit și faptul că Foucault voia să facă din aceste lecții despre sine o carte a cărei articulare o avea foarte bine precizată în minte. Ne vom strădui mai degrabă aici să degajăm o serie de „efecte" teoretice induse de utilizarea sistematică a unor noțiuni precum „practici de sine", „tehnici de existență" sau „preocupare de sine". Vrem să înțelegem cît mai exact mizele unor astfel de analize, pertinența lor, ca și motivul pentru care, înghesuiți în sălile devenite prea strîmte ale Colegiului, auditorii aveau certitudinea că asistă la cu totul altceva decît la o prezentare a filosofiei antice: felul în care Foucault, vorbind despre Epictet și despre Seneca, despre Marcus Aurelius și Epicur, continua să marcheze jaloane pentru o gîndire asupra unei actualități politice, morale și filosofice; de ce acest curs este cu totul altceva decît o istorie a filosofiei elenistice și romane, așa cum, la vremea lor, *Istoria nebuniei* fusese cu totul altceva decît o istorie a psihiatriei, *Cuvintele și lucrurile*, altceva decît o istorie a științelor despre om, iar *A supraveghea și a pedepsi*, altceva decît o istorie a instituției penitenciare. De altfel, specialistul în filosofia elenistică și romană nu poate să fie aici decît surprins, dacă nu iritat de-a dreptul: referitor la stoicism, nu vom găsi nici urmă de prezentare istorico-doctrinală a celor trei epoci ale școlii Porticului; nimic despre organizarea într-un sistem a logicii, a fizicii și a eticii; aproape nimic despre problema îndatoririlor, a celor preferabile, a celor indiferente și nici măcar despre paradoxurile

înțeleptului; în legătură cu epicureismul, Foucault nu pomenește aproape nici despre plăcere, nici despre fizica atomilor; iar cît despre scepticism, acesta nici măcar nu e menționat[21]. Detaliind anumite structuri de subiectivare (conținutul medical al îngrijirii de sine, examenul de conștiință, însușirea discursurilor, modul de vorbire al directorului de conștiință, retragerea etc.), Foucault operează niște tăieturi transversale în toate aceste filosofii, regăsind, în diferitele școli, realizări istorice ale structurilor amintite. Dar prezentarea sa nu este nici o clipă una doctrinală. Foucault, în materie de filosofie elenistică și romană, nu înțelege să opereze ca un istoric. Face genealogie: „genealogie înseamnă că îmi conduc analiza pornind de la o întrebare aparținînd prezentului"[22].

Se impune prin urmare să precizăm acum amploarea mizelor acestui curs. Pentru comoditatea expunerii, vom opera o distincție între mizele lui filosofice, cele etice și cele politice.

---

21. Carlos Lévy este primul care, cu ocazia celui de-al cincilea congres internațional de filosofie organizat la Caracas (noiembrie 1999, actele în curs de apariție), a subliniat, în toată amploarea ei, această absență. Foucault își stabilește, într-adevăr, drept cadru central al demonstrației sale istorico-filosofice, perioada elenistică și romană, caracterizînd-o ca epoca de aur a culturii de sine, ca momentul de maximă intensitate a practicilor de subiectivare, toate total subordonate imperativului unei elaborări pozitive a unui sine suveran și inalienabil, elaborare hrănită ea însăși prin aproprierea unor *logoi* care reprezintă tot atîtea garanții împotriva amenințărilor exterioare și tot atîtea mijloace de intensificare a raportului cu sine însuși. Și cu deplin succes convoacă Foucault, pentru a-și susține teza, textele lui Epicur, Seneca, Marcus Aurelius, Musonius Rufus, Filon din Alexandria, Plutarh... Nu se face însă nici o mențiune referitoare la sceptici, nu se spune nimic despre Pyrrhon, de pildă, sau despre Sextus Empiricus. Or, școala sceptică este tot atît de importantă pentru cultura antică ca și școala stoică sau cea epicureică, ca să nu mai vorbim despre cinici. E cert că studierea scepticilor ar fi adus unele corective tezei lui Foucault, privită în generalitatea ei. Totuși, nu exercițiile lipsesc de la sceptici și nici reflecția despre *logoi*, dar ei s-au dedicat integral tocmai unei întreprinderi de de-subiectivare, de dizolvare a subiectului. Merg în direcția exact opusă demonstrației lui Foucault (Carlos Lévy nu ezită chiar să vorbească, referitor la această uitare vinovată, de „excludere"). Această tăcere este, într-adevăr, cam răsunătoare. Fără a dori să intrăm într-o controversă prea lungă, putem să reamintim, pur și simplu, că Foucault se califică el însuși pe sine ca... un gînditor sceptic; *cf.* „Le Retour de la morale", art. cit., pp. 706-707.

22. „Le Souci de la vérité", art. cit., p. 674.

3. Mizele filosofice ale cursului

Nu vom mai reveni aici asupra proiectului general al lui Foucault de a scrie o istorie a sexualității, istorie pe care s-ar grefa o „genealogie a subiectului modern"[23]. E suficient să amintim că punctul de vedere al tehnicilor de sine implica, referitor la sexualitate, pe de o parte să nu se facă o istorie nici a comportamentelor sexuale efective și nici a codurilor morale, ci o istorie a formelor de experiență[24], iar pe de altă parte să nu se opună o epocă libertară antică unei epoci creștine opresive, de care ne-am putea pasămite elibera printr-o invocare pioasă a grecilor, ci să se schițeze mai curînd o evoluție a stilurilor de austeritate: „...opoziția nu este între toleranță și austeritate, ci între o formă de austeritate care este legată de o estetică a existenței și alte forme de austeritate care sînt legate de necesitatea de a renunța la noi înșine prin intermediul descifrării unui adevăr propriu"[25]. Foucault abandonează totuși aici tema sexualității ca punct de ancorare privilegiat, interesîndu-se cu prioritate de procesele de subiectivare, privite în și pentru ele însele. Opoziția dintre Antichitate și epoca modernă se negociază atunci în alt fel, prin două alternative conceptuale, între filosofie și spiritualitate, pe de o parte, și între preocuparea de sine și cunoașterea de sine, pe de altă parte.

În viziunea lui Foucault, filosofia elaborează, de la Descartes încoace, o figură a subiectului conceput ca fiind în mod intrinsec capabil de adevăr: subiectul ar fi așadar *a priori* capabil de adevăr, abia în al doilea rînd el apărînd și ca subiectul etic al unor acțiuni drepte: „Pot să fiu imoral, dar să cunosc adevărul"[26]. Altfel spus, accesul la adevăr nu mai atîrnă, pentru subiectul modern, de efectele unui travaliu lăuntric de ordin etic (asceză, purificare etc.). Antichitatea, în schimb, ar fi făcut să depindă accesul unui subiect la adevăr de o mișcare de conversie impunînd ființei acestuia o reașezare etică. În

23. *DE*, IV, n° 295: „Sexualité et Solitude" (mai-iunie 1981), p. 170. [„Sexualitate și singurătate", trad. Sebastian Blaga, în M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, *op. cit.*, p. 491.]
24. *Cf.* „À propos de la généalogie de l'éthique", art. cit., p. 393.
25. *Id.*, p. 406.
26. „À propos de la généalogie de l'éthique", art. cit., p. 411.

spiritualitatea antică, subiectul poate pretinde la adevăr pornind de la o transformare a propriei sale fiinţe, în vreme ce pentru filosofia modernă, tocmai ca urmare a faptului că este dintotdeauna luminat de adevăr poate subiectul să pretindă a-şi schimba modul de a se conduce pe sine. Putem cita, în legătură cu acest aspect, un întreg pasaj (inedit) din manuscrisul care-i servea lui Foucault drept suport al cursului:

Trei probleme care, într-un fel sau altul, vor traversa întreaga gîndire occidentală:
- accesul la adevăr;
- introducerea în joc a subiectului de către sine însuşi prin preocuparea pe care o manifestă faţă de sine însuşi;
- cunoaşterea de sine.

Cu două puncte nevralgice:
1. *Putem accede la adevăr fără a pune în joc însăşi fiinţa subiectului care capătă acest acces? Putem accede la adevăr fără a plăti preţul nici unui sacrificiu, al nici unei asceze, al nici unei transformări, al nici unei purificări care să privească însăşi fiinţa ca atare a subiectului? Poate avea subiectul, aşa cum e, acces la adevăr? La această întrebare Descartes va răspunde: da; la aceeaşi întrebare, Kant va răspunde şi el cu atît mai afirmativ cu cît acest răspuns va fi, de fapt, unul restrictiv: ceea ce face ca subiectul, aşa cum este, să poată cunoaşte este tocmai ceea ce-l împiedică să se cunoască pe el însuşi*[27].
2. *Cel de-al doilea punct nevralgic al acestei întrebări este acela referitor la raportul dintre preocuparea de sine şi cunoaşterea de sine. Poate oare cunoaşterea de sine, plasîndu-se sub legislaţia cunoaşterii în general, să ţină loc de preocupare de sine – îndepărtînd astfel întrebarea dacă trebuie să ne punem în joc însăşi fiinţa noastră de subiecţi? Sau trebuie cumva ca tocmai din partea cunoaşterii de sine să aşteptăm să ne vină virtuţile şi experienţele care ar pune în joc fiinţa subiectului? Trebuie oare să dăm acestei cunoaşteri de sine forma şi forţa unei asemenea experienţe?*

Finalul acestui pasaj ne conduce spre o nouă idee: ceea ce structurează opoziţia dintre subiectul antic şi subiectul modern este un raport invers de subordonare între preocuparea de sine şi cunoaşterea de sine. La antici, preocuparea se rînduieşte idealului de a instaura, în cadrul sinelui, un anumit raport de rectitudine între acţiuni şi gîndire: trebuie să acţionăm corect, după nişte principii

27. Această afirmaţie nu este adevărată decît atît timp cît nu luăm în considerare decît *Critica raţiunii pure*. Ulterior, Foucault va spune că, scriind *Critica raţiunii practice*, Kant va reveni la o întîietate a constituirii sinelui etic. (cf. *ibid.*).

adevărate, iar discursului drept trebuie să-i corespundă o acțiune dreaptă; înțeleptul este acel individ care în faptele sale face lizibilă rectitudinea propriei sale filosofii; iar dacă în această preocupare intră, într-adevăr, și o parte de cunoaștere, este doar în măsura în care eu trebuie să-mi calculez progresele pe care le-am înregistrat în constituirea unui sine al acțiunii etice corecte. Conform, în schimb, modului modern de subiectivare, constituirea de sine ca subiect depinde de o tentativă infinită de cunoaștere de sine, care nu se mai străduiește decît să reducă distanța dintre ceea ce eu sînt cu adevărat și ceea ce cred că sînt; ceea ce fac, faptele pe care le săvîrșesc nu au valoare decît în măsura în care mă ajută să mă cunosc mai bine. Teza lui Foucault ar putea fi deci formulată după cum urmează: subiectului acțiunii drepte din Antichitate i-a luat locul, în Occidentul modern, subiectul cunoașterii adevărate.

Cursul din 1982 amorsează așadar o istorie a subiectului însuși, în istoricitatea constituirilor lui filosofice. Ambiția este considerabilă, iar pentru a o măsura este de-ajuns să citim versiunea pregătitoare (regăsită în dosarul „Guvernarea de sine însuși și guvernarea celorlalți") a unei conferințe pe care Foucault o va rosti la New York în 1981[28]:

> *Pentru Heidegger, cunoașterea obiectului a pecetluit uitarea Ființei pornind de la* tekhnê *occidentală. Să răsturnăm însă întrebarea și să ne întrebăm pornind de la care* tekhnai *s-a format subiectul occidental și s-a deschis spațiul jocurilor dintre adevăr și eroare, dintre libertate și constrîngere care le caracterizează.*

Foucault scrie acest text în septembrie 1980, an despre care am arătat deja că a fost unul decisiv în itinerarul său intelectual: este anul cînd tehnicile de sine sînt problematizate ca ireductibile, trebuie reamintit acest lucru, la tehnicile de producere a lucrurilor, la tehnicile de dominație asupra oamenilor și la tehnicile simbolice. O prelungire a acestui text o aflăm în ultimele cuvinte rostite la încheierea cursului din 1982, cu niște inflexiuni însă decisive. Căci de data aceasta nu mai e vorba de a-l ocoli pe Heidegger, ci de a-l resitua pe Hegel, și ar fi nevoie de mai multe pagini pentru a comenta aceste cîteva propoziții pe care Foucault le lansează la încheierea anului de curs ca într-un fel de ultimă provocare sau ca pentru a semnala amploarea conceptuală a analizelor, cu atîta răbdare conduse, asupra practicilor de sine. Să ne mulțumim însă cu următoarea schematizare: dacă Heidegger expune felul în care stăpînirea acelei *tekhnê* dă lumii forma ei de obiectivitate, în ceea ce-l privește pe Foucault, el arată modul în care preocuparea de sine, și în special practicile stoice ale punerii la încercare, fac din lume, ca ocazie de cunoaștere și de

28. „Sexualité et Solitude", art. cit., pp. 168-178.

transformare de sine, locul de emergență al unei subiectivități. Iar ceea ce face Hegel, în *Fenomenologia spiritului*, este tocmai să încerce a articula o gîndire asupra lumii și asupra realului ca formă de obiectivitate în vederea cunoașterii (Heidegger recitindu-i pe greci) și ca matrice a subiectivității practice (Foucault recitindu-i pe latini). În textele anodine ale lui Plutarh, în maximele lui Musonius Rufus sau în scrisorile lui Seneca, Foucault regăsește liniile destinului filosofiei occidentale.

Această primă abordare continuă să rămînă prinsă în istoria filosofiei. Prin „miză filosofică" ar trebui însă să înțelegem și problematica preocupării de sine și a tehnicilor de existență ce angajează o nouă gîndire asupra adevărului și subiectului. O nouă gîndire asupra subiectului în mod cert, iar Foucault s-a explicat în această privință de mai multe ori. Textul cel mai clar rămîne aici acea primă versiune inedită a conferinței din 1981. După ce constată rătăcirile unei fenomenologii a subiectului fondator, incapabilă să constituie sistemele semnificante, și derivele unui marxism împotmolindu-se într-un umanism tulbure, Foucault scrie, dînd seamă de orizontul filosofic de după cel de-al doilea război mondial:

> Au existat trei căi pentru aflarea unei ieșiri:
> – *fie o teorie a cunoașterii obiective; și desigur că aceasta trebuia căutată pe latura filosofiei analitice și a pozitivismului;*
> – *fie un nou mod de analiză a sistemelor semnificante; și tocmai aici lingvistica, sociologia, psihanaliza etc. au dat naștere la ceea ce numim structuralism;*
> – *fie o încercare de a reintroduce subiectul în domeniul istoric al practicilor și al proceselor în interiorul căruia el n-a încetat să se transforme.*
>
> *Tocmai pe această ultimă cale m-am angajat eu. Susțin, prin urmare, cu toată limpezimea ce se impune, că nu sînt nici structuralist și nici, cu toată rușinea cuvenită, filosof analitic. „Nobody is perfect." Am încercat așadar să explorez ceea ce ar putea fi o genealogie a subiectului, știind foarte bine că istoricii preferă istoria obiectelor, iar filosofii un subiect lipsit de istorie. Ceea ce nu mă împiedică să mă simt înrudit, empiric, cu așa-numiții istorici ai „mentalităților" și dator, teoretic, față de un filosof precum Nietzsche, care a ridicat problema istoricității subiectului.*
>
> *Pentru mine era așadar vorba de a mă desprinde din echivocurile unui umanism atît de facil în teorie, dar atît de redutabil în realitate; ca și de a înlocui principiul transcendenței ego-ului cu o căutare a formelor imanenței subiectului.*

Rareori își va mai fi expus Foucault propriul proiect teoretic cu atîta concizie și claritate. Dar această privire retrospectivă este,

discursuri ca să ne cultivăm, ci ca să ne pregătim în vederea evenimentelor vieții. Cunoașterea de care avem nevoie nu este cea care ne permite să ne cunoaștem mai bine, ci aceea care ne ajută să acționăm corect în anumite împrejurări. Să recitim aici ce scrie Foucault în dosarul „Cultura de sine", referitor la această cunoaștere înțeleasă ca pregătire pentru viață:

> *Nu trebuie prin urmare să înțelegem acest echipament ca pe un simplu cadru teoretic pornind de la care, în caz de nevoie, vom putea să extragem consecințele practice care ne sînt necesare (chiar dacă el presupune, ca fundament, și niște principii teoretice, anumite dogmata, cum spun stoicii, foarte generale); nu trebuie să-l înțelegem însă nici ca pe un simplu cod, care ne-ar spune ce se cuvine să facem într-un caz sau altul. Ceea ce grecii numesc* paraskeuê *reprezintă un ansamblu prin care se enunță în același timp și în indisolubila relație dintre ele adevărul cunoștințelor și raționalitatea conduitelor sau, mai exact, ceea ce, în adevărul acestor cunoștințe, întemeiază raționalitatea conduitelor, și ceea ce, din această raționalitate, se justifică în termeni de propoziții adevărate.*

Subiectul preocupării de sine este în mod fundamental un subiect al unei acțiuni drepte mai curînd decît un subiect al unor cunoștințe adevărate. *Logos*-ul are menirea de a actualiza mai degrabă rectitudinea acțiunii decît perfecțiunea cunoașterii. Cel de-al doilea exemplu este acela al examenului de conștiință. Atunci cînd Seneca îl evocă în tratatul său despre mînie, observăm, notează Foucault în același dosar, că „*problema nu este de a descoperi adevărul despre noi înșine, ci de a ști care sînt principiile adevărate de care dispunem și pînă unde sîntem în măsură să recurgem la ele atunci cînd nevoia ne-o cere*". Dacă practicăm examenul de conștiință n-o facem pentru a detecta niște adevăruri latente ori alte secrete îngropate adînc în noi, ci pentru „*a măsura cum stăm, unde-am ajuns în însușirea adevărului înțeles ca principiu de conduită*" (același dosar). Regăsim aici, fără dificultate, opoziția implicită dintre două tipuri de examen de conștiință: cel practicat în Antichitate și cel inculcat de creștinism, care pun în operă două moduri de subiectivare ireductibile: subiectul preocupării „*trebuie să devină subiect al adevărului*", dar „*nu este obligatoriu ca el să spună adevărul despre sine însuși*" (același dosar). Să ne mai gîndim apoi și la *hupomnêmata*, acele culegeri de citate din opere diverse pe care individul și le alcătuia pentru a le avea oricînd la îndemînă: acestea nu erau astfel consemnate cu scopul de a le cerceta ne-spusul, ci cu acela de a aduna laolaltă lucruri deja spuse purtătoare de sens, din care subiectul acțiunii să-și poată extrage elementele necesare propriei sale coeziuni lăuntrice: era vorba de „a face din strîngerea laolaltă a *logos*-ului fragmentar,

transmis prin învățătură, ascultare sau lectură, un mijloc în vederea *instaurării* unui raport de la sine însuși la sine cît mai adecvat și mai *desăvîrșit* cu putință"[32].

Ceea ce-l va preocupa pînă la urmă pe Foucault va fi descrierea unui adevăr pe care, în cursul său, el îl va numi „ethopoietic": un adevăr care este mai curînd lizibil în țesătura faptelor săvîrșite și a postúrilor corporale decît descifrabil în secretele conștiințelor sau elaborat în cabinetul filosofilor de profesie. Cum scrie el însuși, de data aceasta în dosarul „Guvernarea de sine însuși și guvernarea celorlalți", este vorba de „*a transforma discursul adevărat într-un principiu permanent și activ*". Ceva mai departe, el pomenește acel „*îndelungat proces prin care* logos-*ul transmis, învățat, repetat, asimilat devine forma spontană a subiectului acțiunii*". În altă parte, el definește asceza în înțeles grec ca o „elaborare a discursurilor primite și admise ca fiind adevărate în principii raționale de acțiune"[33]. Toate aceste declarații merg în același sens, iar Foucault nu va înceta să împingă mereu mai departe această căutare a unei rostiri adevărate care să-și afle traducerea imediată în acțiunea dreaptă și într-un raport structurat al sinelui cu el însuși. În 1983, și tot la Collège de France, el va studia, de astă dată, *parrhêsia* politică, pe care o va defini ca rostire adevărată, dar o rostire adevărată prin care locutorul își asumă riscul de a-și pune în joc însăși viața (este „curajul adevărului" din ultimii ani de curs de la Collège de France). Pentru ca, în 1984, el să încununeze această mișcare prin studierea radicalității cinice și prin examinarea vieților de scandal și de provocare ale lui Diogene și Antisthene – a tuturor acelor vieți care se afișează ca o grimasă sau ca un scrîșnet sfidător din dinți la adresa discursurilor de adevăr. Adevărul, pentru Foucault, sfîrșește prin a nu se mai expune așadar în elementul calm al discursului, ca un ecou îndepărtat și just al realului, ci devine, în sensul cel mai exact și mai literal al expresiei, o *rațiune de a trăi*: un *logos* actualizat în viață și care o animă, o intensifică, o pune la încercare: o *verifică*.

---

32. „L'Écriture de soi", art. cit., p. 420. *Cf.* și: „În acest caz – al așa-numitelor *hupomnêmata* –, se punea problema autoconstituirii de sine ca subiect al acțiunii raționale prin însușirea, unificarea și subiectivarea unui deja-spus fragmentar și anume ales; în cazul notării monastice a experiențelor spirituale, în schimb, va fi vorba de a depista în străfundurile sufletului cele mai ascunse mișcări, pentru a putea să ne eliberăm de sub puterea lor" (*id.*, p. 430).

33. *Id.*, p. 418.

4. Mizele etice ale cursului

Explorînd mizele filosofice ale subiectului angajat în practici ale sinelui şi în tehnici de existenţă, am vorbit deja foarte mult despre etică, iar acum am dori să atragem atenţia cît de mult încearcă acest curs să răspundă la ceea ce ne-am obişnuit a numi astăzi „criza valorilor". Că valorile morale şi-au pierdut masiv „aura" şi că reperele tradiţionale s-au prăbuşit, Foucault cunoştea la fel de bine ca oricine altcineva această litanie. Ar fi prea mult dacă am spune că adera la ea fără nici o rezervă, iar în ceea ce îl priveşte, el arătase doar felul în care moralizarea indivizilor prelungea normalizarea maselor. Dar faptul că am triumfat asupra moralei burgheze nu ne-a scutit de interogaţia etică: „Multă vreme, unii şi-au închipuit că asprimea codurilor sexuale, în formele lor aşa cum le-am cunoscut, era indispensabilă societăţilor aşa-numite «capitaliste». Or, înlăturarea codurilor şi dislocarea interdicţiilor s-au petrecut, fără îndoială, mult mai uşor decît am fi crezut (ceea ce pare a indica, efectiv, că raţiunea lor de a fi nu era cea pe care o bănuiam); iar problema unei etici ca formă pe care trebuie s-o dăm propriei noastre conduite şi propriei noastre vieţi s-a pus din nou"[34]. Problema ar putea fi aşadar formulată în termenii următori: se poate, în afara moralei instituite şi bazate pe valorile eterne ale Binelui şi Răului, instaura o nouă etică? Răspunsul lui Foucault este afirmativ, dar indirect. Şi tocmai aici se impune să fim foarte atenţi. Căci mult prea repede a fost transformat Foucault în predicatorul acelui individualism contemporan ale cărui derive şi limite sînt criticate. Se poate auzi spunîndu-se, ici şi colo, că, în faţa acestei prăbuşiri a valorilor, Foucault, apelînd la greci, ar fi cedat unei tentaţii narcisice. Că ar fi propus ca etică de schimb o „estetică a existenţei", care ne-ar indica fiecăruia în parte calea unei dezvoltări personale prin intermediul unei stilizări de sine, ca şi cum oprirea unei gîndiri, împietrite în „stadiul estetic", cu toate avatarurile lui narcisice, ar putea oferi o soluţie la pierderea sensului. Aceasta însă cînd nu se declară, pur şi simplu, că morala lui Foucault se rezumă la un apel la transgresiunea sistematică sau la un cult al

34. „Le Souci de la vérité", art. cit., p. 674.

marginalității întreținute. Toate aceste generalizări sînt facile, abuzive, dar mai ales greșite și, dintr-un anumit punct de vedere, întregul curs din 1982 este construit tocmai împotriva unor astfel de critici care induc în eroare. Foucault nu este nici Baudelaire, nici Bataille. Nu găsești în ultimele sale texte nici dandysm al singularității și nici lirism al transgresiunii. Ceea ce va gîndi el ca fiind etica elenistică și romană a preocupării de sine este mai dificil, dar și mai interesant totodată. Este vorba de o etică a imanenței, a vigilenței și a distanței.

Etică a imanenței, mai întîi, și aici regăsim acea „estetică a existenței" care a provocat atîtea neînțelegeri. Ceea ce găsește Foucault în gîndirea antică este ideea de a introduce o ordine în viață, însă o ordine imanentă, care să nu fie nici susținută de valori transcendente și nici condiționată din exterior de norme sociale: „Morala grecilor este centrată pe o problemă de opțiune personală și de estetică a existenței. Ideea de *bios* ca materie a unei opere de artă estetice reprezintă ceva fascinant pentru mine. Ca și ideea că morala poate fi o extrem de puternică structură a existenței fără a fi însă legată fie de un sistem autoritar sau juridic în sine, fie de o structură disciplinară"[35]. Elaborarea etică de sine înseamnă, în primul rînd, a-ți face din propria existență, din acest material esențialmente muritor, locul de edificare a unei ordini capabile să se mențină exclusiv prin propria ei coerență internă. Din termenul „operă" se cuvine însă să reținem aici mai curînd latura artizanală decît cea „artistică". Această etică cere exerciții, regularități, muncă; dar fără nici un efect anonim de constrîngere. Formarea nu ține aici nici de legea civilă, nici de prescripția religioasă: „Această guvernare de sine, cu tehnicile care-i sînt proprii, se instalează undeva «între» instituțiile pedagogice și religiile bazate pe mîntuire"[36]. Nu reprezintă o obligație pentru toți, este o opțiune personală de viață[37].

Că această opțiune personală nu este o opțiune solitară, ci presupune o prezență continuă a Altuia, și încă în forme multiple, vom vedea imediat. În acest punct al expunerii, să consemnăm o decepție majoră, crudă: „Întreaga Antichiate mi se pare a fi fost o «profundă eroare»"[38]. Pentru a înțelege ciudățenia acestei declarații, trebuie să regăsim, în toată această etică greco-romană, nodul unei aporii sau măcar urma unei căi fără ieșire. Schematizînd foarte mult, vom spune așa: există, într-adevăr, în Grecia clasică, o căutare a unei

35. „À propos de la généalogie de l'éthique", art. cit., p. 390.
36. „Subjectivité et Vérité", art. cit., p. 215.
37. „Acest travaliu asupra sinelui, cu austeritatea ce-l însoțește, nu este impus individului prin intermediul unei legi civile sau al unei obligații religioase, ci reprezintă o opțiune pe care individul însuși o face" („A propos de la généalogie de l'éthique", p. 402).
de la morale", art. cit., p. 698.

etici înțelese ca stil de existență, și nu ca normativitate morală, ci în termenii afirmării unei superiorități statutare permise exclusiv unei elite sociale. Iar austeritatea sexuală nu reprezenta pe atunci, pentru clasele cultivate și pentru aristocrația aflată la putere, decît o „modă"[39] care le permitea să-și afișeze snobismul și pretențiile. Există, într-adevăr, de astă dată în stoicismul roman, o eliberare a eticii față de condițiile sociale (chiar și un sclav poate fi virtuos), dat fiind că tocmai în calitatea sa de ființă rațională poate omul să tindă spre bine. Dar generalizîndu-se astfel, etica tinde treptat să se impună ca normă universală: „La ultimii stoici, atunci cînd aceștia încep să spună: «Trebuie să faceți asta pentru că sînteți ființe umane», ceva s-a schimbat. Nu mai este o chestiune de opțiune; trebuie să facem cutare lucru pentru că sîntem ființe raționale"[40]. Astfel, atunci cînd nu se limitează la o castă socială pentru care nu reprezintă decît un lustru exterior și plin de dispreț, etica, prin aplicarea ei universalizantă, se traduce într-o morală obligatorie pentru toți: tocmai în asta constă „catastrofa filosofiei antice"[41]. Dar acestea sînt niște afirmații tîrzii, se va spune. Cert este, oricum, că poziția lui Foucault față de stoicism nu este deloc una de fascinație. Ici și colo, el ghicește în stoicism pregătirea, anticiparea unei codificări a moralei ca obligație tiranică și normalizatoare: o lege cu bătaie universală. Cît despre etica greacă a dominării active de sine și a celorlalți, Foucault este departe de a fi încîntat. Ea se bazează pe criteriile superiorității sociale, pe disprețul față de celălalt, pe non-reciprocitate și asimetrie: „Toate astea sînt absolut respingătoare"[42]. Putem, cel puțin, afla aici o indicație pentru a înțelege de ce, foarte curînd, Foucault se va adînci în studierea gîndirii cinice. E ca și cum, desprinzîndu-se, pe de o parte, de morala elitistă și disprețuitoare a Greciei clasice, el s-ar teme, pe de altă parte, că o etică stoică a rigorii imanente ar decădea inevitabil într-o morală „laică și republicană", la fel de constrîngătoare: „Căutarea unei forme de morală care să fie acceptabilă pentru toată lumea – în sensul că toată lumea ar trebui să i se supună – mi se pare catastrofală"[43]. Este o distanță enormă între o morală „laică" și o autentică (altfel spus: nietzscheeană) etică a imanenței. Recursul ultim la cinici? E ca și cum, în fața aporiilor unei etici a excelenței sau ale unei morale obligatorii pentru toată lumea, Foucault ar sfîrși prin a considera că, în fond, singura etică legitimă este aceea a provocării și a scandalului politic: ea devenind

39. „À propos de la généalogie de l'éthique", art. cit., p. 391.
40. *Id.*, p. 397.
41. „Le Retour de la morale", art. cit., p. 700.
42. „À propos de la généalogie de l'éthique", art. cit., p. 388.
43. „Le Retour de la morale", p. 706.

nci, cu sprijinul rînjitor al cinicilor, sursa de neliniște a moralei, a ce-o deranjează (revenire la lecția socratică).

Să ne întoarcem însă la o variantă ceva mai glorioasă a eticii ocupării de sine: „*Această îndelungată lucrare de sine însuși upra sieși, această străduință despre care absolut toți autorii spun este de îndelungată și de anevoioasă, nu tinde să scindeze subiec-l, ci să-l lege, dimpotrivă, de el însuși, de nimic altceva însă și de meni altcineva decît de el însuși, într-o formă în care se afirmă condiționalitatea și auto-finalitatea raportului dintre sine însuși și ne*" (dosarul „Cultura de sine"). Imanența se stabilește prin raporta-ea de sine însuși la sine. Toate exercițiile se străduiesc să stabilească n raport stabil și complet între sine însuși și sine, raport care ar utea fi, de exemplu, conceput sub forma juridico-politică a unei roprietăți depline și neștirbite de sine. Foucault atrage atenția supra nepertinenței problemei supraviețuirii sufletului în stoicismul oman. Ceea ce se urmărește ca salvare se realizează în absența oricărei transcendențe: „*Sinele cu care avem raport nu este altceva decît raportul însuși [...] este, pe scurt, imanența sau, mai exact, adecvarea ontologică a sinelui la raport*" (același dosar). Autentica transcendență constă în realizarea imanentă și încordată a sinelui. Această imanență se mai face vădită și prin noțiunea convertirii la sine însuși (*epistrophê eis heauton*, *conversio ad se*), propovăduită de filosofia elenistică și romană, opusă atît vechii *epistrophê* platoniciene, care propunea trecerea spre o realitate superioară prin intermediul reminiscenței, cît și *metanoiei* creștine, care instaurează o ruptură, de factură sacrificială, în interiorul sinelui. Convertirea la sine, printr-o mișcare de retroversie, își propune altă finalitate, la care numai bătrînețea ne îngăduie să accedem: deplinătatea unui raport desăvîrșit cu sine însuși. Ceea ce se vizează, se așteaptă, se speră aici se numește bătrînețe: „*Această bătrînețe nu este doar o fază cronologică a vieții: este o formă etică ce se caracterizează atît printr-o independență față de tot ceea ce nu depinde de noi, cît și prin plenitudinea unui raport cu sine în cadrul căruia suveranitatea nu este exercitată ca o luptă, ci ca o voluptate*" (dosarul „Guvernarea de sine însuși și guvernarea celorlalți"). Întîlnim în dosarul „Guvernarea de sine însuși și guvernarea celorlalți" lungi și foarte frumoase pagini despre bătrînețe, inspirate din Cicero, Seneca sau Democrit. Bătrînețea apare aici ca o fază de împlinire etică spre care se cuvine să tindem: în amurgul vieții, raportul cu sine însuși trebuie să-și atingă zenitul.

În nenumărate rînduri, Foucault, vorbind despre etica preocupării de sine, amintește voluptatea definitiv cîștigată a raportului cu sine. Dar preocuparea de sine n-a însemnat niciodată o autocontemplare satisfăcută și juisivă. Astfel, referitor la anumite forme de introspecție pe care le vedea dezvoltîndu-se pe coasta de Vest a Statelor

lui Epictet sau grupurile epicureice descrise de Philodemus), ţesîndu-se pe un fundal al clanului sau al familiei (relaţiile lui Seneca cu Serenus ori cu Lucilius), închegîndu-se pe canavaua unor relaţii sociale preexistente (interlocutorii lui Plutarh), elaborîndu-se pe un fond politic, la curtea Împăratului etc. Preocuparea de sine merge chiar pînă la a-l implica şi pe Celălalt în propriul său principiu, dat fiind că nu putem fi aduşi la noi înşine decît dezvăţaţi fiind de ceea ce o educaţie înşelătoare ne-a inculcat. *„A-ţi extirpa pînă şi propria copilărie este o sarcină a practicii de sine"*, scrie Foucault (dosarul „Guvernarea de sine însuşi şi guvernarea celorlalţi"). Aici, fasciculele „vîrstă, pedagogie, medicină" din dosarul „Guvernarea de sine însuşi şi guvernarea celorlalţi" şi, respectiv, „critică" din dosarul „Alcibiade, Epictet" sînt cît se poate de explicite: a te preocupa de tine însuţi nu presupune întoarcerea la o origine pierdută, ci emergenţa unei „naturi" proprii, chiar dacă aceasta nu ne e dată iniţial. De unde şi necesitatea unui magistru:

> *Instrucţia se impune ca necesară pe fondul erorilor, al deformărilor, al proastelor deprinderi, al dependenţelor care s-au reificat începînd încă din prima copilărie. Astfel încît nici nu se pune problema unei reveniri la vreun stadiu al tinereţii sau la vreun stadiu al copilăriei, în care fiinţa umană ar mai fi existat încă [intactă; B.G.]; ci de a ne referi, mai curînd, la o „natură" [...] care nu a avut niciodată ocazia să se manifeste într-o viaţă captată imediat de un sistem de educaţie şi de credinţe defectuoase. Practica de sine are ca obiectiv să elibereze sinele, făcîndu-l să coincidă cu o natură care nu a avut încă niciodată ocazia să se manifeste în el*[48].

Preocuparea de sine este prin urmare traversată de prezenţa Celuilalt: celălalt ca director de existenţă, celălalt ca destinatar căruia îi scriem şi în faţa căruia ne măsurăm cu noi înşine, celălalt ca prieten gata să ne sară în ajutor, ca rudă binevoitoare... Preocuparea de sine nu este, scrie Foucault, *„o exigenţă a solitudinii, ci o adevărată practică socială"*, *„un intensificator al relaţiilor sociale"* (dosarul „Guvernarea de sine însuşi şi guvernarea celorlalţi"). Altfel spus, preocuparea de sine nu ne separă de lume şi nici nu constituie o întrerupere a activităţilor noastre curente. Ceea ce se numeşte, de pildă, „retragere" (*anakhôrêsis*) nu constă, pentru înţelept, în a se retrage din lumea oamenilor pentru a se adăposti într-o solitudine suverană. Foucault operează chiar o serie de distincţii între retragerea de împlinire (convertirea la sine însuşi în culmea vieţii), replierea strategică (te desprinzi de obligaţiile vieţii civice pentru a nu te mai ocupa decît de propriile tale afaceri), ruptura critică (constînd în

48. Dosarul „Guvernarea de sine însuşi şi guvernarea celorlalţi".

atunci, cu sprijinul rînjitor al cinicilor, sursa de neliniște a moralei, ceea ce-o deranjează (revenire la lecția socratică).

Să ne întoarcem însă la o variantă ceva mai glorioasă a eticii preocupării de sine: „*Această îndelungată lucrare de sine însuși asupra sieși, această străduință despre care absolut toți autorii spun cît este de îndelungată și de anevoioasă, nu tinde să scindeze subiectul, ci să-l lege, dimpotrivă, de el însuși, de nimic altceva însă și de nimeni altcineva decît de el însuși, într-o formă în care se afirmă incondiționalitatea și auto-finalitatea raportului dintre sine însuși și sine*" (dosarul „Cultura de sine"). Imanența se stabilește prin raportarea de sine însuși la sine. Toate exercițiile se străduiesc să stabilească un raport stabil și complet între sine însuși și sine, raport care ar putea fi, de exemplu, conceput sub forma juridico-politică a unei proprietăți depline și neștirbite de sine. Foucault atrage atenția asupra nepertinenței problemei supraviețuirii sufletului în stoicismul roman. Ceea ce se urmărește ca salvare se realizează în absența oricărei transcendențe: „*Sinele cu care avem raport nu este altceva decît raportul însuși [...] este, pe scurt, imanența sau, mai exact, adecvarea ontologică a sinelui la raport*" (același dosar). Autentica transcendență constă în realizarea imanentă și încordată a sinelui. Această imanență se mai face vădită și prin noțiunea convertirii la sine însuși (*epistrophê eis heauton*, *conversio ad se*), propovăduită de filosofia elenistică și romană, opusă atît vechii *epistrophê* platoniciene, care propunea trecerea spre o realitate superioară prin intermediul reminiscenței, cît și *metanoiei* creștine, care instaurează o ruptură, de factură sacrificială, în interiorul sinelui. Convertirea la sine, printr-o mișcare de retroversie, își propune altă finalitate, la care numai bătrînețea ne îngăduie să accedem: deplinătatea unui raport desăvîrșit cu sine însuși. Ceea ce se vizează, se așteaptă, se speră aici se numește bătrînețe: „*Această bătrînețe nu este doar o fază cronologică a vieții: este o formă etică ce se caracterizează atît printr-o independență față de tot ceea ce nu depinde de noi, cît și prin plenitudinea unui raport cu sine în cadrul căruia suveranitatea nu este exercitată ca o luptă, ci ca o voluptate*" (dosarul „Guvernarea de sine însuși și guvernarea celorlalți"). Întîlnim în dosarul „Guvernarea de sine însuși și guvernarea celorlalți" lungi și foarte frumoase pagini despre bătrînețe, inspirate din Cicero, Seneca sau Democrit. Bătrînețea apare aici ca o fază de împlinire etică spre care se cuvine să tindem: în amurgul vieții, raportul cu sine însuși trebuie să-și atingă zenitul.

În nenumărate rînduri, Foucault, vorbind despre etica preocupării de sine, amintește voluptatea definitiv cîștigată a raportului cu sine. Dar preocuparea de sine n-a însemnat niciodată o autocontemplare satisfăcută și juisivă. Astfel, referitor la anumite forme de introspecție pe care le vedea dezvoltîndu-se pe coasta de Vest a Statelor

Unite (căutarea unei căi personale, edificarea și dezvoltarea unui eu autentic etc.), Foucault declară: „Nu numai că nu identific cultura antică a sinelui cu ceea ce am putea numi cultul de sine californian, dar consider chiar că sînt diametral opuse"[44]. Preocuparea de sine desemnează, într-adevăr, mai curînd decît o căutare narcisică, fascinată și fermecată a unui adevăr pierdut al eului, o tensiune vigilentă a unui sine care veghează mai presus de orice să nu-și piardă controlul asupra propriilor sale reprezentări, să nu se lase invadat nici de suferințe și nici de plăceri. În dosarul „Cultura de sine", Foucault vorbește chiar de o *„pură posesie și [de un] pur beneficiu de sine, care tind să elimine orice altă formă de plăcere"*. În realitate, atenția extremă de a nu mai simți plăcere e însoțită de o introspecție vigilentă. Iar ceea ce pîndește preocuparea de sine nu este plăcerea narcisică, ci ipohondria maladivă. Trebuie, într-adevăr, să înțelegem că această nouă vigilență din epoca elenistică și romană își ia ca domeniu de aplicație nu corpul, pe de o parte, a cărui vigoare rebelă din naștere ar trebui îmblînzită prin gimnastică, și, pe de altă parte, acel suflet al cărui curaj trebuie trezit prin muzică (educație platoniciană), ci tocmai interferențele dintre un trup și un suflet care-și transmit unul altuia slăbiciunile și viciile:

> *Punctul căruia i se acordă întreaga atenție în cadrul acestor practici ale sinelui este cel în care neajunsurile corpului și cele ale sufletului pot să comunice între ele și să-și transmită unele altora tulburările; este punctul în care proastele obiceiuri ale sufletului pot provoca mizerii fizice, în timp ce excesele trupului manifestă și întreține defectele sufletului; preocuparea are în vedere mai ales punctul de trecere al agitațiilor și al tulburărilor, ținîndu-se cont de faptul că este mai bine să îndrepți sufletul dacă vrei ca trupul să nu precumpănească asupra lui, și să corectezi trupul dacă vrei ca sufletul să rămînă pe de-a-ntregul stăpîn peste el însuși. Tocmai acestui punct de contact, ca punct de slăbiciune a individului, i se adresează atenția pe care o arătăm relelor, tulburărilor și suferințelor fizice. Corpul de care adultul trebuie să se îngrijească, atunci cînd se preocupă de el însuși, nu mai este corpul tînăr ce trebuia format prin gimnastică; este un corp fragil, amenințat, subminat de mizerii mărunte și care, la rîndul lui, amenință sufletul nu atît cu exigențele lui prea viguroase, cît mai ales cu slăbiciunile lui*[45].

Sprijinindu-se pe anumite scrisori ale lui Seneca și pe *Discursurile sacre* ale lui Ælius Aristide, lui Foucault nu-i este deloc greu să arate că acest nou obiect (cusătura fragilă dintre suflet și corp) corespunde unui nou stil de inspecție, după modelul și conform dinamicii relației

44. „À propos de la généalogie de l'éthique", art. cit., p. 403.
45. Dosarul „Ceilalți".

medicale binare: *„Această tematică medico-filosofică atît de larg dezvoltată aduce cu ea schema unei relații cu sine conform căreia trebuie să ne constituim în permanență deopotrivă ca medic și ca bolnav de sine"* (dosarul „Sinele și ceilalți"). Ceea ce-l interesează în primul rînd aici pe Foucault este să stabilească anumite continuități și să arate în ce fel se constituie o experiență în care subiectul, pentru a se domina, nu mai trebuie să prelungească în raportul cu sine niște scheme sociale de dominație (să se domine așa cum se domină femeia sau sclavii), ci trebuie, de data aceasta, să întrețină o vigilență bănuitoare la adresa propriilor lui afecte:

> *Agonistica strictă ce caracterizează vechea etică nu dispare, dar forma luptei, instrumentele victoriei și forma de dominație se schimbă. A fi mai puternic decît tine însuți presupune să fii și să rămîi în permanență la pîndă, să te arăți neîncetat mefient față de tine însuți și să-ți exerciți controlul și dominația nu numai pe parcursul vieții de zi cu zi, ci în chiar fluxul reprezentărilor*[46].

Înțelegem atunci însuși titlul cursului din 1982: „Hermeneutica subiectului". Căci este într-adevăr vorba de a arăta felul în care practicile de sine din perioada elenistică și romană formează experiența unui subiect care printr-o *„lectură amănunțită parcurge existența pe firul peripețiilor ei cele mai mărunte"* (dosarul „Sinele și ceilalți"). Eul suspicios, ce-și vînează propriile emoții, consolidează tema luptei contra lui însuși, pune pe primul plan radicala slăbiciune a subiectului și asociază tot mai mult plăcerea și răul. Alt fel de a spune că stoicismul taie, încet-încet, făgaș creștinismului: „Dacă am întreprins o cercetare atît de lungă este efectiv pentru a încerca să depistez faptul că ceea ce numim morală creștină era încrustat în morala europeană nu doar de la începuturile lumii creștine, ci încă de pe vremea vechii morale"[47]. Există prin urmare la ultimul Foucault o oscilație perpetuă, în special în legătură cu stoicismul, între trasarea clară a rupturilor și insistența asupra continuităților. Dar, pînă la urmă, Foucault nu face decît să-și aducă aminte de Nietzsche: adevărul istoric este întotdeauna o chestiune de perspectivă.

Ultimul element, și cel mai decisiv, al acestei etici: distanța. Tocmai aici neînțelegerile riscă să fie cele mai numeroase, dosarele pregătitoare fiindu-ne de aceea foarte prețioase, dat fiind că lămuresc conținutul cursului și-i reliefează direcția generală. Preocuparea de sine elenistică și romană nu este un exercițiu solitar. Foucault ni-l oferă fundamental spre gîndire ca pe o practică socială, înscriindu-se în niște cadre instituționale mai mult sau mai puțin stricte (școala

46. Dosarul „Cultura de sine".
47. „Le Retour de la morale", art. cit., p. 706.

lui Epictet sau grupurile epicureice descrise de Philodemus), țesîndu-se pe un fundal al clanului sau al familiei (relațiile lui Seneca cu Serenus ori cu Lucilius), închegîndu-se pe canavaua unor relații sociale preexistente (interlocutorii lui Plutarh), elaborîndu-se pe un fond politic, la curtea Împăratului etc. Preocuparea de sine merge chiar pînă la a-l implica și pe Celălalt în propriul său principiu, dat fiind că nu putem fi aduși la noi înșine decît dezvățați fiind de ceea ce o educație înșelătoare ne-a inculcat. *A ți extirpa pînă și propria copilărie este o sarcină a practicii de sine*", scrie Foucault (dosarul „Guvernarea de sine însuși și guvernarea celorlalți"). Aici, fasciculele „Vîrstă, pedagogie, medicină" din dosarul „Guvernarea de sine însuși și guvernarea celorlalți" și, respectiv, „critică" din dosarul „Alcibiade, Epictet" sînt cît se poate de explicite: a te preocupa de tine însuți nu presupune întoarcerea la o origine pierdută, ci emergența unei „naturi" proprii, chiar dacă aceasta nu ne e dată inițial. De unde și necesitatea unui magistru:

> *Instrucția se impune ca necesară pe fondul erorilor, al deformărilor, al proastelor deprinderi, al dependențelor care s-au reificat începînd încă din prima copilărie. Astfel încît nici nu se pune problema unei reveniri la vreun stadiu al tinereții sau la vreun stadiu al copilăriei, în care ființa umană ar mai fi existat încă [intactă; B.G.]; ci de a ne referi, mai curînd, la o „natură" [...] care nu a avut niciodată ocazia să se manifeste într-o viață captată imediat de un sistem de educație și de credințe defectuoase. Practica de sine are ca obiectiv să elibereze sinele, făcîndu-l să coincidă cu o natură care nu a avut încă niciodată ocazia să se manifeste în el*[48].

Preocuparea de sine este prin urmare traversată de prezența Celuilalt: celălalt ca director de existență, celălalt ca destinatar căruia îi scriem și în fața căruia ne măsurăm cu noi înșine, celălalt ca prieten gata să ne sară în ajutor, ca rudă binevoitoare... Preocuparea de sine nu este, scrie Foucault, „*o exigență a solitudinii, ci o adevărată practică socială*", „*un intensificator al relațiilor sociale*" (dosarul „Guvernarea de sine însuși și guvernarea celorlalți"). Altfel spus, preocuparea de sine nu ne separă de lume și nici nu constituie o întrerupere a activităților noastre curente. Ceea ce se numește, de pildă, „retragere" (*anakhôrêsis*) nu constă, pentru înțelept, în a se retrage din lumea oamenilor pentru a se adăposti într-o solitudine suverană. Foucault operează chiar o serie de distincții între retragerea de împlinire (convertirea la sine însuși în culmea vieții), replierea strategică (te desprinzi de obligațiile vieții civice pentru a nu te mai ocupa decît de propriile tale afaceri), ruptura critică (constînd în

48. Dosarul „Guvernarea de sine însuși și guvernarea celorlalți".

refuzul voit al anumitor convenţii) şi stagiul provizoriu şi salutar (permiţînd o trecere în revistă de sine însuşi)[49]. În primul rînd însă, retragerea nu este sinonimă cu o ruptură tranşantă şi zgomotoasă de orice activitate. Stoicii o spun foarte clar: este prea multă morgă în aceste acţiuni menite să atragă privirile prin care pretinşi înţelepţi îşi afişează public solitudinea, etalîndu-şi în ochii tuturor retragerea lor din lume. Adevărata retragere cerută de preocuparea de sine constă în a-ţi lua un recul faţă de activităţile în care eşti angajat continuînd însă să le execuţi, astfel încît să poţi menţine între tine însuţi şi propriile tale acţiuni distanţa constitutivă pentru starea de vigilenţă necesară. Scopul preocupării de sine nu este retragerea sinelui din lume, ci pregătirea omului, în vederea evenimentelor lumii, ca subiect raţional al acţiunii:

> *Oricare ar fi aceste exerciţii, un lucru merită a fi remarcat, şi anume că toate sînt practicate referitor la nişte situaţii pe care subiectul însuşi le va putea avea de înfruntat: de constituirea individului ca subiect al acţiunii, al unei acţiuni acceptabile din punct de vedere raţional şi moral, este aşadar vorba. Faptul că toată această artă a vieţii se învîrte în jurul problemei raportării la sine însuşi nu trebuie să ne inducă în eroare: tema convertirii la sine nu trebuie să fie interpretată ca o dezertare din sfera activităţii, ci mai degrabă ca o căutare a ceea ce ne permite să păstrăm raportarea de sine însuşi la sine ca principiu, ca regulă a relaţiilor cu lucrurile, cu evenimentele şi cu lumea*[50].

Preocuparea de sine nu reprezintă prin urmare o invitaţie la inacţiune, ci dimpotrivă: este ceea ce ne incită să acţionăm bine, ceea ce ne constituie ca adevăraţi subiecţi ai propriilor noastre acte. Departe de a ne izola de lume, ea este tocmai ceea ce ne îngăduie să ne situăm corect în cuprinsul acesteia:

> *Îndreptîndu-ne atenţia spre noi înşine, nu era vorba, s-a văzut, de a ne abstrage din lume şi de a ne constitui pe noi înşine ca un absolut. Ci, mai degrabă, de a măsura cît mai exact locul pe care îl ocupăm în lume şi sistemul de necesităţi în care ne aflăm inseraţi*[51].

Preocuparea de sine apare deci ca însuşi principiul constitutiv al acţiunilor noastre şi, prin chiar acest fapt, ca un principiu limitativ, din moment ce „*în formele ei predominante şi cele mai răspîndite, practica de sine avea mai ales funcţia de a defini cît mai precis gradele, modalităţile, durata şi circumstanţele activităţii pe care*

49. Fasciculele „retragere" şi „conversie/retragere" din dosarul „Guvernarea de sine însuşi şi guvernarea celorlalţi".
50. Dosarul „Guvernarea de sine însuşi şi guvernarea celorlalţi".
51. Dosarul „Ceilalţi".

trebuia să o dedicăm celorlalți" (dosarul „Guvernarea de sine însuși și guvernarea celorlalți"). Departe de a genera inactivitate, preocuparea de sine ne determină să acționăm așa cum este nevoie, acolo și atunci cînd este nevoie. Departe de a ne izola de comunitatea oamenilor, ea apare, din contra, drept ceea ce ne articulează cel mai exact la aceasta, din moment ce „*raportarea privilegiată, fundamentală la sine însuși trebuie să-i permită [subiectului] să se descopere pe sine ca membru al unei comunități umane care, de la legăturile strînse de sînge se extinde pînă la întreaga specie umană*" (același dosar). Subiectul așa cum se descoperă el prin preocuparea de sine este opusul unui individ izolat: este un cetățean al lumii. Preocuparea de sine constituie prin urmare un principiu regulator al activității, al raportului nostru cu lumea și cu ceilalți. Constituie activitatea, îi dă propria-i măsură și formă, și chiar o intensifică. Retragerea, pentru a reveni la acest exemplu, era „*o practică, un exercițiu care se încadra în jocul celorlalte activități, permițîndu-i, tocmai, subiectului să li se dedice mai bine*" (același dosar). În concluzie, „*trebuie așadar să concepem cultura de sine nu atît ca o alegere opusă activității politice, civice, economice, familiale, cît ca pe o modalitate de a menține această activitate între limitele și în formele considerate convenabile*" (dosarul „Ceilalți").

5. Mizele politice ale cursului

Preocuparea de sine introduce deci o distanţă faţă de acţiune care, departe de a o anihila, o reglementează. Dar Foucault mai este totodată interesat şi să atragă atenţia asupra faptului că această cultivare a sinelui impune o întîietate a raportării la sine asupra oricărei alte relaţii. Căci aici este vorba de ceva mai mult decît de o simplă reglementare: este vorba de afirmarea unei independenţe ireductibile. Referitor la exerciţiile de abstinenţă ale stoicilor şi ale epicureicilor, de pildă, Foucault arată că nu se pune problema de a ne priva sistematic de bogăţii – aşa cum se întîmplă în cazul renunţării creştine – ci de a ne asigura că, dacă acestea ar ajunge să ne lipsească într-o zi, nu vom fi tulburaţi. Nu este aşadar vorba de a renunţa la orice bun material, ci de a ne bucura de el cu suficientă detaşare pentru a nu ajunge să-i simţim lipsa dacă am fi privaţi de el. Căci singura adevărată posesiune este proprietatea sinelui asupra sinelui însuşi, faţă de care proprietatea asupra lucrurilor nu reprezintă decît o copie palidă. Trebuie să devenim capabili a accepta privaţiunile ca necesarmente şi esenţialmente secundare. Şi mai trebuie să învăţăm să suportăm bogăţia exact aşa cum îndurăm sărăcia. Or, la fel se cuvine să concepem şi guvernarea politică asupra celorlalţi, şi Foucault expune atunci principiul unei noi guvernamentalităţi, o guvernamentalitate a distanţei etice:

> *Este vorba mai întîi de introducerea unei limitări „cantitative" a muncii: să nu ne lăsăm ocupaţi în întregime de activităţile pe care le desfăşurăm, să nu ne identificăm viaţa cu funcţia pe care o exercităm, să nu ne credem Cezar, dar să ştim, în schimb, cît se poate de clar că sîntem titularii unei însărcinări precise şi provizorii [...]. Este vorba mai ales – printr-o radicală inversare a procesului de identificare statutară – de a nu încerca să definim ceea ce sîntem pe baza sistemului de drepturi şi de îndatoriri care ne diferenţiază şi ne situează în comparaţie cu alţii, ci de a ne pune întrebări despre ceea ce sîntem pentru a deduce de aici ceea ce se cade să facem, în general sau într-o împrejurare dată, pînă la urmă însă conform funcţiilor pe care trebuie să le exercităm. „Ţine seama de ceea ce eşti": iată sfatul pe care îl dă Epictet, dar nu pentru a ne deturna de la viaţa activă, ci pentru a ne oferi o regulă de conduită tocmai în calitatea noastră de locuitori ai*

lumii şi de cetăţeni ai oraşului nostru. Tocmai buna definire a rolului nostru public ne va da atunci măsura a ceea ce trebuie să facem: „Dacă eşti consilier în vreo cetate, aminteşte-ţi că eşti bătrîn; dacă eşti tată, adu-ţi aminte că eşti tată". Raportarea la sine însuşi nu-l desprinde pe individ de orice formă de activitate în ordinea cetăţii, a familiei sau a relaţiilor de prietenie, ci deschide, mai curînd, aşa cum spune Seneca, un intervallum între activităţile pe care el le exercită şi ceea ce îl constituie ca subiect al acestor activităţi; tocmai această „distanţă etică" este cea care îi va permite individului să nu se simtă privat de ceea ce împrejurările vieţii ar putea să-l deposedeze; dar tot ea este şi cea care îi va permite să nu facă nimic în plus faţă de ceea ce apare prevăzut în definiţia funcţiei sale.

Postulînd principiul convertirii la sine însuşi, cultura de sine elaborează o etică care este şi rămîne întotdeauna o etică a dominării, a stăpînirii şi a superiorităţii de sine însuşi asupra sieşi. Totuşi, faţă de această structură generală, ea introduce un anumit număr de modulări importante.

Ea defineşte în primul rînd raportul de putere asupra noastră înşine independent de orice corelaţie statutară şi de exercitarea vreunei puteri asupra celorlalţi. Izolează acest raport de putere faţă de toate celelalte relaţii de putere; nu-i dă alt temei şi altă finalitate decît suveranitatea pe care trebuie s-o exercităm asupra noastră înşine.

Am văzut de asemenea că această etică a triumfului asupra noastră înşine este dublată de un principiu care face mult mai complicat raportul cu sine; onorurile, venerarea şi cultul pe care ni le datorăm nouă înşine reprezintă cealaltă faţă a dominaţiei pe care o exercităm. Obiectivul ce se cuvine atins este deci acela al unui raport cu noi înşine care să fie în acelaşi timp unul de suveranitate şi de respect, de dominare de sine şi de pudoare faţă de sine, de victorie afirmată asupra noastră înşine şi prin noi înşine, dar şi de teamă faţă de şi de către noi înşine.

În această figură reversibilă a raporturilor cu sine, putem surprinde principiul unei austerităţi care nu este doar mai intensă, ci şi mult mai interiorizată din moment ce priveşte, dincoace de fapte, o prezenţă permanentă de sine însuşi la sine prin intermediul gîndirii. Totuşi, acest principiu al austerităţii interioare e compensat, în această etică a convertirii la sine, de legitimitatea acordată actelor pe care le implică definiţia unui rol social, politic sau familial, acte care sînt înfăptuite în interiorul distanţei asigurate de caracterul fundamental (în acelaşi timp prim, permanent şi ultim) al raportării la sine[52].

Acest text rezumă întreaga etică politică a sinelui, cel puţin aşa cum o găseşte Foucault problematizată în filosofia romană. Căci problema este, într-adevăr, aceea a participării la viaţa publică şi politică. Prin primatul acordat preocupării de sine nu este vorba ca

52. Dosarul „Guvernarea de sine însuşi şi guvernarea celorlalţi".

individul să refuze funcţiile publice, ci, tocmai, să le accepte, dînd însă acestei acceptări o formă foarte bine precizată. Ceea ce ne asumăm într-o funcţie politică sau într-o slujbă publică nu este o identitate socială. Îndeplinim provizoriu un rol, o funcţie de conducere, ştiind însă foarte bine că singurul lucru pe care fiecare trebuie şi poate cu adevărat să-l comande este el însuşi. Şi chiar dacă ni se poate lua comanda asupra celorlalţi, nimeni însă nu-i poate lua cuiva comanda asupra lui însuşi. Tocmai această detaşare permite aşadar exercitarea unei funcţii, din care însă nu trebuie să facem niciodată o afacere personală, mulţumindu-ne să nu îndeplinim decît ceea ce apare înscris în definiţia ei (îndatoriri obiective ale şefului, ale cetăţeanului, ale tatălui de familie etc.) şi organizînd aceste roluri sociale, şi conţinutul lor, din perspectiva unui raport constitutiv cu noi înşine[53]. În timp ce aristocratul atenian, acceptîndu-şi ascendentul asupra celorlalţi, se identifica cu un statut care îi revenea de drept şi îl definea pe de-a-ntregul, înţeleptul stoic acceptă funcţiile pe care i le dă Împăratul ca pe un rol pe care se străduieşte să-l îndeplinească cît poate mai bine, dar numai din perspectiva rezervei ireductibile a unui inalienabil raport cu sine însuşi: „*...statutul personal şi funcţia publică, fără a fi detaşate una de alta, nu mai coincid însă de drept*" (acelaşi dosar). Preocuparea de sine îngrădeşte atunci ambiţia şi resorbţia de sine în funcţii exterioare:

1. *cultivarea sinelui îi oferă omului activ o regulă de limitare cantitativă (a nu lăsa însărcinările politice, grija pentru bani, diferitele obligaţii să-ţi invadeze existenţa, împingîndu-te pînă la a uita de tine însuţi);*
2. *primatul raportării la sine mai permite de asemenea instituirea independenţei subiectului în toate celelalte relaţii la limitarea extinderii cărora a contribuit*[54].

Subiectul etic nu coincide prin urmare niciodată în totalitate cu rolul său. Această distanţă este făcută posibilă în primul rînd de faptul că suveranitatea pe care trebuie s-o exercităm asupra noastră înşine este singura pe care putem şi trebuie s-o păstrăm. Ea defineşte

53. *Cf.* acelaşi dosar: „*În acest context, practica de sine a jucat cu siguranţă un rol: nu acela de a oferi, în viaţa privată şi în experienţa subiectivă, un substitut al activităţii politice devenite cu neputinţă de exercitat, ci acela de a elabora o «artă de a trăi», o practicare a existenţei întemeiată în exclusivitate pe singura relaţie peste care putem fi stăpîni, şi care este raportul cu noi înşine. Acesta devine fundamentul unui* ethôs *care nu reprezintă o alternativă la activitatea politică şi civică, ci ne oferă, din contra, posibilitatea de a ne defini pe noi înşine în afara funcţiei, a rolului şi a prerogativelor, şi tocmai în felul acesta de a putea să le exercităm în mod adecvat şi raţional*".

54. Dosarul „Guvernarea de sine însuşi şi guvernarea celorlalţi".

chiar singura realitate tangibilă a puterii. Aici avem de-a face cu o răsturnare față de *ethôs*-ul Greciei clasice. Nu mai e vorba de a ne guverna pe noi înșine așa cum îi guvernăm pe ceilalți, căutînd modele în comanda de tip militar sau în modul de stăpînire asupra sclavilor, ci, dimpotrivă, atunci cînd trebuie să-i guvernăm pe alții, n-o putem face decît după modelul unei guvernări prime, singura decisivă, esențială și efectivă: guvernarea de sine. Nu trebuie să se creadă cumva că, prin preocuparea de sine, Foucault căuta formula strălucită și colorată a vreunei dezangajări politice. El căuta, dimpotrivă, să formuleze, prin studierea îndeosebi a stoicismului imperial, tocmai principiile unei articulări a eticului la politic[55].

În sfîrșit, ultimul element de reținut din lungul citat reprodus mai sus: ceea ce scrie Foucault despre cultul pe care se cuvine să ni-l închinăm nouă înșine. Austeritatea preocupării de sine este, într-adevăr, puternic amplificată de temerile și de cutremurarea de care sinele este pesemne cuprins în fața lui însuși. În dosarul intitulat „Guvernarea de sine însuși și guvernarea celorlalți" se găsește un fascicul intitulat „religie", în care Foucault examinează noțiunea, prezentă în special la Marcus Aurelius, de *daimôn*, care trebuie înțeleasă ca acea divinitate interioară ce ne călăuzește și pe care trebuie s-o venerăm, s-o respectăm, ca acel fragment de divinitate din noi înșine ce constituie un sine în fața căruia trebuie să dăm socoteală: „Daimôn-*ul, chiar dacă este substanțial divin, este un subiect în subiect, există în noi ca un altul căruia îi datorăm un cult*". Aceste dezvoltări ample nu pot fi rezumate în cîteva fraze. Să reținem doar că interesul acestei separații interne, cel puțin așa cum o concepe Foucault, se datorează în primul rînd faptului că ea pare greu traductibilă în termenii unei interiorizări a privirii celuilalt, așa cum un reflex cultural (învățămintele psihanalizei, de pildă) ne-ar putea determina spontan să credem. Dimensiunea etică nu constituie prin urmare efectul unei interiorizări a privirii celuilalt. Mai curînd ar trebui să spunem că *daimôn*-ul constituie figura mitică a unei cezuri prime, ireductibile: aceea dintre sine însuși și sine. Iar Celălalt vine să se instaleze în interiorul acestui raport pentru simplul motiv că

55. Se impune, totuși, să ne aducem aminte că în *Practicarea plăcerilor* (Paris, Gallimard, 1984 [*Istoria sexualității*, Timișoara, Editura de Vest, 1996]), în legătură cu Grecia antică, dimensiunea etică intervenea într-un cu totul alt mod pentru a delimita politicul. Acolo era vorba de a arăta, legat de amorul pentru băieți, felul în care dominația se oprește și se limitează, și felul în care forța își impune ei înseși îndatoriri recunoscîndu-le, totodată, celorlalți anumite drepturi: eticul era un fel de pliere a politicului (Deleuze, în al său *Foucault* – Paris, Minuit, 1986 [trad. rom. B. Ghiu, Cluj, Ed. Idea, 2002] –, va vorbi chiar, în legătură cu această pliere a forțelor, de apariția subiectului). Din toate acestea se cuvine reținut faptul că Foucault gîndește eticul întotdeauna în interiorul politicului.

există mai întîi acest raport. Celălalt este de fapt o proiecție a Sinelui, iar dacă trebuie să ne cutremurăm cu adevărat este mai degrabă tocmai în fața acestui Sine decît în fața Celuilalt, care nu este decît emblema lui.

Explicitînd această „guvernamentalitate a distanței etice", așa cum am denumit-o, tocmai despre politic era așadar vorba. În general, declară Foucault, *„în atitudinea stoică curentă, cultura de sine, departe de a fi resimțită ca marea alternativă la activitatea politică, constituie mai degrabă un element regulator al acesteia"* (același dosar). În încheiere am vrea însă să punem o problemă diferită: și anume felul în care Foucault considera că această tematizare a preocupării de sine, a practicilor de sine și a tehnicilor de existență putea influența și alimenta luptele actuale.

Situația cercetărilor lui Foucault la sfîrșitul anilor 70 poate fi declinată astfel: statul, căruia el i-a retrasat, între 1976 și 1979, genealogia în cazul societăților noastre moderne, apare ca fiind deopotrivă totalizant și individualizant. Statul modern, care combină structurile unei guvernamentalități pastorale cu cele ale rațiunii de stat, apare ca fiind cel care, în același timp, încadrează populațiile și identifică indivizii. La întretăierea acestui dublu control se găsește „poliția". Statul-providență ne este oferit spre analiză ca prelungirea ultimă a acestei duble logici seculare, privind prosperitatea și cantitatea populațiilor, dar și sănătatea și longevitatea indivizilor. Această dublă vocație a statului conduce spre lupte zadarnice, din start deviate. A opune statului „individul cu interesele lui este la fel de hazardat ca și a-i opune comunitatea și exigențele ei"[56], pentru că și într-un caz, și în celălalt este vorba de ceea ce tocmai statul produce, reglementează și domină. Rezistența pare de negăsit și nu se mai poate sprijini decît pe producerea unor microcunoașteri istorice, instrumente de luptă extrem de fragile și rezervate în exclusivitate unei elite intelectuale.

Am putea distinge, tot împreună cu Foucault, trei forme de lupte: lupte împotriva dominațiilor (politice); lupte împotriva exploatărilor (economice); lupte împotriva aservirilor* (etice)[57]. Secolul XX a fost marcat de ultimul tip de lupte, care ar putea fi caracterizate după

56. *DE*, IV, n° 291: *„«Omnes et singulatim»*: vers une critique de la raison politique" (octombrie 1979), p. 161. [*„«Omnes et singulatim»*: spre o critică a rațiunii politice", trad. B. Ghiu, în M. Foucault, *Lumea e un mare azil*, *op. cit.*]

* În franceză, *assujettissements*, cuvînt înrudit cu *sujet*, care înseamnă deopotrivă „subiect" și „supus". Grație limbii, dar și viziunii lui Foucault asupra relației etico-politice, bătălia esențială pare a se da în interiorul „individului", între cele două sensuri ale termenului *subiect*: putem fi subiecți dacă și numai dacă nu sîntem supuși, adică dacă nu ne lăsăm „subiectivați"-aserviți de relațiile de putere cu sursă externă. *(B.G.)*

57. „Le Sujet et le Pouvoir", art. cit., p. 228.

cum urmează: „Principalul obiectiv al acestor lupte nu este în primul rînd acela de a ataca o instituţie de putere sau alta, un grup, o clasă, o elită, cît mai ales o tehnică anume, o anumită formă de putere. Această formă de putere se exercită asupra vieţii cotidiene imediate, clasînd indivizii pe categorii, desemnîndu-i prin propria lor individualitate, legîndu-i de propria lor identitate, impunîndu-le o lege a adevărului pe care aceştia trebuie s-o recunoască în ei înşişi. Aceasta e forma de putere care-i transformă pe indivizi în subiecţi/supuşi"[58].

Recunoaştem în acest exemplu puterea pastorală pe latura ei individualizantă[59]. Noile lupte nu vor putea aşadar să-şi propună eliberarea individului faţă de un stat opresiv, din moment ce tocmai statul ca atare constituie matricea individualizării: „Problema deopotrivă politică, etică, socială şi filosofică care se pune pentru noi astăzi nu este de a încerca să eliberăm individul din ghearele statului şi ale instituţiilor acestuia, ci de a ne elibera pe noi înşine din capcana statului şi a tipului de individualizare care îi este asociat. Trebuie să promovăm noi forme de subiectivitate"[60]. Ceea ce trebuie să opunem statului, cu intenţiile lui de gestionare şi de normalizare, de individualizare şi de identificare, abia în anii 80 va reuşi Foucault să determine într-o conceptualizare clară. Este vorba tocmai de aceste practici de sine, privite pe această dimensiune relaţională atît de bine descrisă de el în legătură cu stoicismul roman. Căci, pînă la urmă, individul şi comunitatea, interesele şi drepturile lor respective, se opun completîndu-se: complicitate a contrariilor. Foucault opune în bloc, atît exigenţelor comunitare, cît şi drepturilor individuale, ceea ce el numeşte „moduri de viaţă", „opţiuni ale existenţei", „stiluri de viaţă", „forme culturale". Cazul luptelor pentru recunoaşterea homosexualităţii este, din acest punct de vedere, exemplar, şi nu trebuie să uităm că ultimii ani ai vieţii lui Foucault sînt marcaţi tocmai de atracţia mereu mai puternică exercitată asupra lui de Statele Unite, de şederile lui la Berkeley şi de descoperirea acolo a unor forme relaţionale inedite. Textele despre „triumful social"[61] şi

58. *Id.*, p. 227.

59. *Cf.*, cu titlu de definiţie: „Această formă de putere e orientată spre salvare (spre deosebire de puterea politică). E oblativă (spre deosebire de puterea bazată pe suveranitate) şi individualizantă (spre deosebire de puterea juridică). Este coextensivă vieţii şi în prelungirea acesteia; este legată de producerea unei adevăr – adevărul individului însuşi" (*id.*, p. 229). Începînd din secolul al XVIII-lea, această putere „s-a extins dintr-o dată la ansamblul corpului social; a găsit sprijin într-o multitudine de instituţii" (*id.*, p. 232).

60. *Ibid.*

61. *DE*, IV, n° 313: „Le Triomphe social du plaisir sexuel" (mai 1982), pp. 308-314. [„Triumful social al plăcerii sexuale", trad. E. Cioc, în M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, *op. cit.*, pp. 509-514.]

despre „prietenia ca mod de viaţă[62]", dedicate chestiunii gay, conţin de altfel enunţurile decisive ale noii politici a lui Foucault. În aceste texte, el afirmă că nu se opreşte doar la revendicarea unei egalităţi juridice pentru homosexuali. Şi cu atît mai puţin se pune problema definirii adevărului unei aşa-zise „naturi" homosexuale. A normaliza homosexualitatea, a lupta pentru recunoaşterea unei identităţi adevărate a subiectului homosexual, a te menţine la revendicarea unor drepturi egalitare, toate acestea i se par lui Foucault un mod de a cădea în marea plasă a instituţionalizării. Adevărata rezistenţă se desfăşoară altundeva pentru el : în inventarea unei noi asceze, a unei noi etici, a unui nou mod de viaţă homosexual. Căci practicile de sine nu sînt nici individuale, nici comunitare : sînt relaţionale şi transversale.

62. *DE*, IV, nº 293 : „De l'amitié comme mode de vie" (aprilie 1981), pp. 163-167. [„Despre prietenie ca mod de viaţă", trad. S. Blaga, în M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, *op. cit.*, pp. 484-488.]

6. Stabilirea textului

Exercițiul de transcriere a unui curs, de elaborare a unui text pornind de la o rostire orală se izbește de o serie de dificultăți de principiu, oarecum atenuate poate din fericire, în cazul lui Foucault, dat fiind, așa cum arătam mai sus, că el prefera mai curînd să citească cu scrupulozitate un text dinainte redactat decît să improvizeze liber. Cu toate acestea, deseori ne-am trezit prinși între o exigență de fidelitate și un imperativ de lizibilitate. Am încercat o soluție de compromis, redînd textul cît mai exact posibil, „periindu-l" însă, eliminînd ici și colo unele repetiții sau turnúri mai greoaie care jenau înțelegerea frazei. Am eliminat, spre exemplu, din text trimiterile precise la fragmentele citate (numere de pagini sau de paragrafe), din moment ce acestea apar menționate la note. Dar le-am păstrat totuși, atunci cînd prin suprimarea lor s-ar fi distrus echilibrul frazei. În plus, atunci cînd Foucault comite lapsusuri nesemnificative (erori legate de numărul paginii sau al scrisorii dintr-o corespondență), am refăcut versiunea corectă direct în text. Apariția, destul de rară, a unor termeni între croșete indică faptul că fraza a fost remaniată ușor pentru a putea fi înțeleasă. Nu am dispus decît de o singură serie de casete ale cursului (înregistrarea efectuată de Jacques Lagrange), astfel încît cele cîteva rateuri ale acestei înregistrări nu au putut fi corectate, cu excepția cazurilor cînd manuscrisul permitea restituirea frazelor lipsă. În sfîrșit, notele au o dublă funcție: pe de o parte, indică proveniența citatelor, stabilesc punți de legătură între acest curs de la Collège de France și ansamblul operei lui Foucault (celelalte cursuri, cărțile, textele apărute în *Dits et Écrits*), explicitează ceea ce nu este decît aluzie și fac trimiteri la literatura secundară pe care Foucault o putea avea la dispoziție la momentul respectiv; pe de altă parte însă, ele au și o funcție mai pronunțat pedagogică, explicînd anumite puncte istorice, oferind repere bibliografice în cazul anumitor figuri mai puțin cunoscute, trimițînd la lucrări de sinteză referitoare la anumite puncte precise.

*

Ţin să adresez întreaga mea gratitudine şi toate mulţumirile mele lui Daniel Defert, pentru faptul de a-mi fi îngăduit să îmbogăţesc şi să completez transcrierea cursului prin accesul la dosarele de lucru ale lui Foucault; echipei de cercetări în filosofie elenistică şi romană de la Universitatea Paris-XII, în general, şi lui Carlos Lévy, în particular, pentru competenţa şi sprijinul lor ştiinţific; lui Jean-François Pradeau, pentru clarificările lui în domeniul filosofiei platoniciene; lui Paul Veyne, pentru relecturile sale critice şi pentru observaţiile lui atît de constructive; lui Cécile Piégay, pentru ajutorul tehnic; în fine, lui Paul Mengal, pentru sprijinul său amical şi fidel.

F.G.

Indice de noţiuni

A

Abstinenţă: 119, 127, 281, 393, 396-397, 400, 405-409, 411, 417, 431, 433, 477, 480-481, 519

Act: 15, 26-29, 39, 58, 64, 69, 77, 84, 90, 102, 175, 183, 205, 209, 218, 247, 271, 301, 313, 353, 376, 400, 412, 439, 487, 489-490, 494, 517, 520

Acţiune: 22, 35, 44-45, 47, 53, 63-67, 73, 81, 101, 125, 133, 137, 142, 198-199, 210, 216, 217, 221, 266, 271, 288, 303, 311, 313, 322, 333-334, 341, 349, 384, 396, 405, 410, 435, 444-445, 457, 459-460, 463, 465, 467, 478, 483, 492, 502-504, 508-509, 517, 519

Activitate: 18-19, 48-49, 51, 63-64, 66, 68, 72, 87-88, 90-91, 93-95, 98, 102, 116, 119, 121-122, 130, 152, 157, 161, 164, 166, 182-183, 190, 195, 197-201, 204, 216, 232, 235, 241, 245, 265, 271-272, 280, 303, 317, 323, 344-346, 384-385, 395, 403-404, 407, 434, 445, 456-457, 459-460, 466-467, 472, 476, 488, 516-521, 523

Adevăr: 13-14, 17, 25-30, 32, 36-41, 56-58, 69-70, 83-84, 101, 122, 128, 137, 142, 149, 170-171, 175, 177, 178, 184-189, 205, 212, 219, 223, 226, 229-230, 234-236, 242, 245-248, 251, 257-258, 267, 277, 280-281, 285, 297, 300, 303-307, 310, 312-316, 318-319, 323, 325, 329-330, 332-334, 339-340, 343-349, 351, 353-355, 362-367, 369-370, 372-376, 382, 386, 386-390, 392, 395, 430, 433, 435, 439-440, 442, 451, 458, 461-462, 464-467, 478-479, 482, 487-492, 497, 502-509, 515, 524-525

Adult: 83, 94, 96, 135, 514

Ajutor: 20, 33-34, 46, 77, 110, 134, 147-148, 156, 190-191, 232, 249, 271, 274, 311-312, 323, 332, 336, 344, 355, 366, 376, 447, 456, 464, 475-476, 478, 489, 506, 513, 516, 524, 527

Anakhôrêsis: 57, 59, 96, 105, 207, 516

Analiză: 13-14, 30, 36-37, 41-42, 63, 80, 88, 90, 107, 113, 119, 126-127, 129, 138, 147-148, 165-167, 169, 180, 199-200, 202, 206, 211, 216, 219, 222, 231, 243-244, 252, 256, 258, 263, 269-270, 276-277, 279, 283, 285, 290-292, 294-295, 304, 315, 337, 346, 356, 369-370, 376-377, 388, 391-392, 397, 398, 412, 419, 422, 430-431, 440-441, 446, 451, 453, 489-491, 500-501, 504-507, 523

Antrenament: 90, 133, 206, 304, 309, 393, 402, 404, 406, 421, 429, 433, 480

Arcana conscientiae: 213, 228, 270

Artă: 49, 65, 133, 144, 146, 241, 252, 265, 304, 314, 346, 364, 366, 375, 414

Artă (arte) ale sinelui: 176-177, 201, 248, 304, 347, 349, 361, 426, 443, 497

Artă de a trăi: 88, 95, 97, 129, 319, 402

Ascensiune: 26

Asceză: 26-27, 42, 96, 206, 208, 303-309, 314, 317-320, 324-325, 327, 335, 343, 349, 355, 395-396, 400, 406-407, 430, 447, 455, 463, 477, 479, 502-503, 509, 525

Ascetică: 393, 395-396, 398-399-403, 405, 410, 417, 425, 433, 435, 441, 462

Ascetism: 21, 23, 42, 141, 177, 242, 248, 395-396, 472

Ascultare: 44, 169, 174, 317, 319-320, 323-327, 329-330, 332-335, 348, 350, 356, 384, 393-395, 479, 490, 509

Aservire: 207, 264, 306, 392, 490, 506, 523

Askêsis: 27, 206, 299-300, 303-307, 311, 313-315, 317, 355, 395, 399, 405, 477

Ataraxie: 182, 191-192, 235, 438

Atlet: 225, 303, 308-311, 421, 471, 477

Atenţie: 22, 31, 34, 43, 45, 67, 74, 90, 92-93, 103-104, 126, 135, 145, 153, 196, 198, 200, 202, 209, 214-217, 221-223, 225, 244, 254, 258, 283-284, 286, 291, 296, 304, 317, 319 , 322-324, 327-335, 356, 361, 364, 383, 391, 436, 455, 460, 466-467, 473, 479, 491, 497, 506, 514, 517, 519

Atitudine: 13, 20, 22-23, 32, 42, 65-66, 89, 90, 116, 121, 135, 142, 150-152, 164, 191, 194-195, 197, 209, 288-289, 317, 327-330, 332, 337, 356, 364, 367, 373, 378, 384, 395, 408-410, 417, 422-423, 437, 438, 442-446, 459, 473, 476, 479, 480-481, 523

Aufklärung: 299, 465
Autarhie: 182

B

Bătrîneţe: 81, 83, 92, 96, 103, 113-117, 126, 129-130, 135, 147, 253, 259, 275, 333, 427, 456, 472, 482, 497, 513
Bios: 30, 426, 464, 468, 511
Biserică: 36, 54, 69, 248
Boală: 33, 66, 70, 99, 101-102, 108, 110, 110, 121, 125-126, 180, 194-195, 228, 241, 258, 275, 378, 333, 378, 391, 421, 453-454, 457, 475, 482, 496
Boēthos: 311, 376, 453; *v. şi* Ajutor
Bogăţie: 45, 80, 226, 268, 277, 382, 408, 479, 492, 519
Bucurie: 114, 116, 226, 264, 298, 411, 429

C

Cartezian: 13, 25, 28, 36, 39, 76, 187-189, 283, 300, 352, 452
Cathartic: 169-170 172-177, 189
Celălalt, ceilalţi, aproapele: 16, 18-19, 22, 24, 35, 43-44, 47, 49, 54, 57, 60-61, 65-66, 76, 81, 88, 98, 100, 119, 124, 129-133, 137-138, 142, 154, 156-157, 159-161, 164, 173-176, 179-180, 183, 189-190, 192-196, 198, 202, 213-217, 223-224, 228, 230-233, 241, 244, 259, 290, 308, 343-344, 348, 358-359, 361-362, 367-368, 373, 382, 384-387, 401, 411, 420, 425, 427, 438-439, 495-497, 504, 509, 512-523
Cetate: 24, 32, 35, 43, 49, 53-55, 60-61, 63, 72, 78-80, 88-89, 98, 105, 110, 114, 123, 131, 138, 149, 152, 161, 173-176, 182-184, 189, 192, 195, 202, 236, 241, 255, 257, 274, 281, 285, 287, 358, 363, 390, 420, 426, 471, 473, 520
Cetăţean: 17, 32, 48, 82, 105, 172-174, 177, 190, 194, 241, 276, 287, 406, 518, 520-521
Cinic: 19-20, 28, 82, 99, 104, 107, 138, 141, 149, 151, 155, 176, 225-226, 236, 244, 250, 304, 348, 391, 399, 408, 421, 430, 475, 501, 512-513
Cirenaic: 445
Clipă: 19-20, 28-29, 33-35, 57, 60, 72, 78-79, 85, 92-93, 101, 105, 114, 116, 135, 144, 153, 160, 162, 182, 199, 212, 222, 226, 228, 233, 242, 244, 257, 264, 268, 272-275, 279, 281, 288, 291-294, 301, 304, 305, 311, 332, 340, 361, 380, 397, 402, 427, 434, 448-449, 452-453, 456-459, 462, 465, 467, 476, 478, 483, 498-499, 501
Cod: 24, 30, 154, 304, 494, 502, 508, 510
Comunitate: 15, 102, 120-123, 127, 175, 192, 194, 226, 228, 287, 325, 328, 337, 347, 413, 489, 518, 523-525
Comportament: 13-14, 65-67, 82, 116, 131, 145, 157-158, 161, 164, 179, 192, 195-196, 198, 310, 313-314, 342, 374, 379, 462, 493, 502
Concentrare: 56-58, 70, 75, 135, 216, 397, 506
Concupiscenţă: 212-213, 289
Conduită: 15, 20, 45, 67, 69, 91, 158, 178, 195-196, 198, 229, 234, 281, 320, 329, 334, 357, 363, 386-387, 425, 461-462, 477, 508, 510, 519
Confesiune: 127, 318, 346, 353, 459, 489
Consilier de viaţă, de existenţă: 129, 145
Control: 70, 90, 106, 128, 156, 270, 300, 316, 358, 374, 411, 415, 436, 481-482, 514-515, 523
Convertire (conversie): 26, 90-91, 105-106, 198, 201, 203-212, 217-218, 224, 239-240, 244-245, 249-250-251, 279, 296-297, 303-304, 315, 319, 317, 408, 474, 502, 513, 516-517, 520
Corp: 38, 47, 58-59, 64-68, 70, 73, 81, 99, 101-103, 109, 113, 122, 128, 130, 162, 172, 180, 182, 184 201, 205, 218, 241, 265, 293, 311, 315, 320-321, 325, 327-328-329, 332, 336, 342, 351, 376, 380, 393, 397, 405-408, 485, 487, 489, 494, 514, 524
Corecţie/Îndreptare: 39, 47, 50, 99, 101, 109, 119, 134, 207; *v. şi Emendatio*, Rectificare
Corespondenţă: 38, 86, 94, 126, 158, 339-340, 344, 345, 360, 381, 387, 474, 476-477, 482, 526
Creştin: 9, 13-14, 21-24, 30, 36, 42, 54, 69, 78, 87, 90, 105, 121, 127, 177, 188, 201, 203, 206-210, 212, 219, 228, 239, 242, 244-249, 235, 270, 279, 288-290, 307-309, 317-319, 327, 337, 339, 346, 380, 389-390, 392, 393, 400-403, 408, 411-413, 417, 425-426, 429, 459, 463, 466-467, 472, 481, 489, 491, 502, 513, 515, 519
Creştinism: 21, 24, 30, 38, 74, 90, 114, 124-125, 127, 179, 183, 187, 203, 206, 211, 221, 223, 238, 242, 247-249, 283, 314-315, 341, 345, 373, 377, 380, 388-389, 391-392, 399-401, 417, 425, 459, 489, 491, 507-508, 515
Cunoaştere: 9, 14-15, 26-29, 33, 36-39, 41, 46, 49-50, 56, 58, 71, 76-79, 84, 90-91, 121-122, 125, 132-133, 137, 171, 176, 178, 188-189, 191, 205-206, 212, 214, 216-217, 219, 223-225, 227-232, 234-236, 241, 244, 246-252, 254-256, 263, 266-267, 269-270, 273, 276, 279-280, 290, 295-299, 301, 303-307, 317, 39, 325, 376, 398-401, 435, 440-441, 462-465, 492-493, 503-505, 507-508
Cunoaştere de sine: 13, 15, 20, 25, 58, 73, 75-76, 78-80, 83-84, 88-89, 170, 172-174, 198, 212, 230, 236, 239, 244-248, 250, 263, 269-270, 279, 304, 393, 398-401, 409, 435-436, 440-441, 471, 473, 492, 502-504
Cult de sine/al sinelui: 23, 91, 514
Cultură a sinelui/de sine: 33, 42, 55, 59, 83, 125, 169, 178-179, 201, 205, 207, 304-306, 396, 419, 425-426, 475-477, 481, 487, 496-497, 501, 508, 513-515, 518, 520, 523
Cura sui: 14, 20, 471
Curaj: 45, 123, 150, 233, 287, 348, 405-406, 414, 418, 448, 475, 482, 497, 509, 514

D

Delincvenţă: 223
Deplasare: 59, 82-83, 101, 113, 117, 125, 214, 221, 240, 266, 296-297, 342, 434, 440
Descifrare: 216, 221, 230, 236, 247, 279, 290, 401, 413, 478, 482, 502
Dietetică: 53, 68, 109, 151, 160, 162
Director de conştiinţă, de existenţă: 133, 139, 148, 157-158, 163, 166, 339, 346, 380-381, 387-388, 460, 467, 490, 501, 516
Direcţie de conştiinţă, de existenţă: 139-140, 144, 146, 151, 159, 163-164, 197, 221, 244, 266, 339, 346, 353, 460, 489, 491, 494, 496
Discontinuitate: 292-294, 307, 397, 445
Discurs adevărat: 236, 245, 313-314, 318-320, 325, 330-331, 334-335, 339, 342-343, 347-349, 355-356, 362, 365-367, 388-389, 395, 447, 462, 477-479, 490, 507, 509
Discriminare: 425-426
Dispozitiv: 306, 345, 392, 439, 447, 462, 467, 488, 493, 495
Dogmata: 250, 310, 315-316, 477, 508
Dorinţă: 47, 59, 67, 92, 96, 121, 134, 141, 153, 164, 214-215, 219, 228, 281, 331-332, 363, 374, 391, 402, 410-411, 431, 478, 490, 494
Drept: 26, 63, 139, 143, 182, 188, 216, 219, 239, 243, 256, 263, 274, 298, 321, 325, 347-348, 353, 358, 371-372, 374, 377, 382, 387, 394, 414, 450, 479, 519, 521-511, 524-525
Dumnezeu, zeu (zei): 15-18, 32, 34, 38, 44, 46, 48, 56, 65, 77-78, 85, 122-123, 146, 179, 188-189, 192, 206, 212, 218, 226, 228-230, 233-234, 236, 242, 265-267, 272, 274, 289-290, 326, 330, 348, 392, 401, 407, 410, 412, 415, 417-420, 422-431, 437-438, 446, 451, 471-473, 477, 482, 490

E

Echipament, echipare, dotare, înzestrare, înarmare: 93, 98, 220, 232-233, 310, 312-313, 318, 334, 342, 350, 355, 388, 395, 400, 447, 477, 507-508; *v. şi Paraskeuê*
Economie: 66-68, 72, 90, 104, 151, 161-162, 167, 173, 326-327, 355, 358, 369, 426, 494
Economic: 42-43, 80, 82, 119, 130, 186, 518, 523
Educaţie: 37, 43, 45-47, 54, 61-62, 69-70, 100, 105, 111, 129, 137, 224, 238, 301, 315, 322, 326, 337, 413, 418-419, 476, 493, 514, 516
Eliberare: 36, 99, 114, 205, 207-208, 219, 265, 268-270, 292, 306, 357, 439, 491, 507, 512, 524
Emendatio: 207; *v. şi* Corecţie, Rectificare, Îndreptare
Enunţ: 199, 229, 310, 389, 498, 507, 525
Epicureic: 20, 24, 28, 33, 48, 59, 68, 83-84, 88, 93, 95, 101, 113, 118, 120, 123, 129, 138-140, 144-145, 147-148, 152, 154, 176, 185, 190-192, 211, 223-224, 231, 233, 235-236, 244-245, 249-250, 269, 357, 365, 369, 371-373, 375, 388, 408, 447, 453, 472, 475, 477, 479-480, 501, 516, 519
Epicureism: 94, 106, 121, 127, 139, 144, 245, 369-370, 499, 501
Epimeleia heautou: 14, 16, 19-23, 25, 27, 38, 40-43, 48, 54, 56, 58, 60, 67, 73-74, 76, 81, 84, 123, 398, 419, 426, 435, 437, 440-441, 462, 471, 495
Epistrophê: 201, 204-207, 210-212, 217-218, 221, 474, 513
Erôs: 26-27, 44, 47, 154, 273, 332, 476
Erotic(ă): 53, 68, 72-73, 81, 83, 92, 151, 160, 162, 431
Estetic(ă): 24, 35, 242-243, 258, 408, 413, 488, 502, 510-511
Ethopoetică [ethopoietică]: 223, 230-231, 509

Ἕξεις: 395, 521-522
Etică(ă): 15, 24, 30, 35, 51, 69, 82, 85, 87, 115-117, 140, 160-161, 164, 199, 230, 236, 239, 242-244, 259, 296, 300, 334, 339, 345, 351, 355-356, 359, 364, 407, 412-413, 433, 439, 442, 452, 461-462, 465, 488, 492-495, 497, 499-504, 507, 510-515, 519-525
Eveniment: 9, 21, 33, 75, 92, 98, 135, 160, 179-180, 182, 204, 206, 215, 217, 246, 255, 257, 268, 271, 286, 288, 296, 303, 308-313, 318, 320, 343, 347, 350, 352, 361, 366, 395, 405-406, 408, 421-422, 427-428, 437-438, 447, 450-451, 455-456, 463, 467, 477, 478, 480, 507-508, 517
Examen (examinare): 22, 33, 35, 70-71, 127-128, 196, 199, 214, 286-290, 334, 336, 396-397, 402, 413, 437, 441-442, 458-460, 466-467, 479, 489-490, 498, 509
Examen de conștiință: 35, 58, 147, 151, 163, 196, 228, 347, 353, 396, 402, 442, 451, 455, 458-462, 467, 490-491, 501, 508
Exegeză: 69, 121, 216, 231, 239, 247-249, 270, 279, 290, 340
Exercițiu: 22-23, 36, 41, 45, 47, 58, 90, 98, 158, 160-161, 184, 197, 206, 215-216, 251, 263, 279, 282-295, 300, 303-304, 308, 310, 312, 313-315, 317, 319, 325, 339-347, 352, 356, 358, 360, 393-410, 413-414, 417, 427, 429, 433-434, 436-442, 446-448, 450-451, 455-459, 461-464, 466, 479-483, 489, 501, 511, 513, 515, 517-519, 526
Exercițiu spiritual: 279, 282-283, 290, 295-296, 299, 394, 397, 413, 494
Existență: 19-20, 23, 25-26, 29-30, 41-42, 48, 57, 68, 87, 90-92, 96-97, 113, 115-116, 118-119, 127, 129-133, 135, 138-140, 144-145, 148, 151-153, 158, 161-162, 164, 176, 178, 182, 185, 191, 197, 204, 220, 225-228, 230-231, 239, 245, 250, 253, 255, 258, 264, 269, 271, 274-275, 278, 285, 292, 295, 308, 310-311, 318-319, 322, 345, 350, 370, 379, 386, 393, 397, 401-402, 408, 413, 417-418, 426-427, 431, 441, 445, 447, 456, 459, 464, 466, 468, 474-475, 478, 488, 490-491, 493-495, 500, 502, 505, 510-512, 515-516, 521, 523-524
Experiență: 26-27, 30, 56, 114, 129, 131, 154, 157-158, 163, 203-204, 210-211, 222, 224, 274-275, 283, 305-306, 324—325, 336, 341-342, 396, 423, 452, 464-465, 487-488, 491, 493, 495, 502-503, 509, 515, 521

F

Fericire: 80, 93, 97, 138-139, 152, 158-159, 181, 191-192, 256, 276, 297-298, 307, 368, 452, 526
Filosof: 19-20, 28, 33, 35-36, 40, 42, 51, 59, 82, 94, 97, 99-101, 106-108, 110, 129, 133, 138, 141-157, 159, 164-165, 183, 197, 217, 224, 236-237, 258-259, 299, 315, 329, 331, 333, 336, 349, 351-352, 355, 362-363, 365, 369-370, 390-391, 394-396, 403-405, 408412, 414, 417, 421, 425, 428, 433, 452, 466, 472, 473, 476, 505, 509
Filosofie: 14, 16, 21-23, 26, 28, 33, 35, 37, 39-40, 42, 48-51, 53, 55, 59, 70-71, 73-74, 76, 81, 84-85, 87-88, 92-93, 95, 97, 100-103, 105, 108-110, 120, 122, 127, 131, 134, 138, 141, 145, 147-152, 155-159, 164-166, 169-173, 176-177, 180, 183, 187-189, 203, 207-211, 220-221, 237, 250, 252, 258-259, 265-266, 271, 282, 298, 308, 310, 315, 321-322, 326, 329-334, 336-337, 349-350, 364, 368, 373, 377, 383, 388-390, 395, 397, 405, 412, 440, 455, 464-465, 472-473, 475, 485, 488, 498-505, 507, 512-513, 520, 527
Formare (educare): 41, 48, 55, 69, 95, 98-100, 128-129, 131-133, 137, 141, 143, 1356, 161, 230, 249, 309, 326, 367, 394, 406, 408, 417-419, 412, 463, 471, 474-475, 493, 511
Fortăreață: 23, 91, 182, 208, 312
Franchețe: 158, 164, 169, 234, 349, 364, 380, 386
Frumusețe: 34, 43-44, 67, 275, 277, 291, 323, 331, 333, 385

G

Gîndire: 7, 14, 16, 20-26, 33, 37-38, 58-60, 68, 70, 75-78, 81, 84, 104-105, 109, 131, 133-134, 138, 158, 169-170, 172, 177, 180, 183, 188-189, 203, 206, 208, 211, 216, 223, 239, 242-243, 250-251, 281, 283, 290. 302, 305-306, 311, 315-316, 320, 339-343, 350, 377, 385-386, 393, 397-398, 401, 403-404, 409-412, 423, 426-429, 433-434, 436, 438-444, 447-451, 456, 458, 461, 463-465, 472, 480-481, 488, 495, 497-498, 500, 503, 507, 510-512, 515, 520
Genealogie: 9, 33, 69, 186, 466, 488, 494-495, 501-502, 505-506, 523
Gnostic(ă): 13, 27, 36, 84, 127, 247-248, 258, 400, 413

Gnôthi seauton: 14-16, 19, 23, 25, 46, 61, 74-76, 123, 170, 172, 398, 435, 440-441, 471
Grijă, îngrijire: 14, 16, 18, 21-23, 30, 33-34, 46, 53, 60-62, 67-68, 70-71, 74-75, 88-89, 93-93, 102-103, 108, 120, 122, 128, 138, 146, 175, 181, 184, 190, 192-195, 197-199, 202, 213, 218, 260, 277, 301, 328, 345, 361, 371, 376-378, 449, 466-467, 472-473, 498, 501, 521
Gumnazein: 90, 104, 340, 342-343, 403-404, 429, 433
Guvernare: 44, 46-49, 54-55, 61, 63, 138, 223, 241, 244, 257, 358, 363-364, 369, 385, 391, 430, 437-438, 489-490, 496, 504, 509, 511, 513, 516-522
Guvernamentalitate: 239, 243-244, 257, 390, 491-492, 506, 519, 523

H

Hermeneutică: 471, 479, 482, 495, 515
Hupomnêmata: 344-345, 350, 352, 479, 508-509

I

Identitate: 77, 79, 101, 242, 292-296, 307, 373, 434-435, 445, 491-493, 507, 521, 524-525
Ignoranță: 46, 53-55, 98, 132-133, 137, 205, 218, 246, 346
Imperiu: 45, 88, 104, 132, 145, 149, 152, 161, 165, 167, 181, 190, 197-198, 202, 224, 269, 350, 358, 364, 368, 396, 398, 405, 427, 448, 453, 455, 494
Instructio: 98, 308
Istorie: 7, 9, 14, 21-23, 25, 28-30, 32-33, 35-36, 39, 41, 43, 51, 54, 65, 67-69, 74-77, 81, 83-84, 87, 104-105, 114, 117, 133, 150, 172, 175, 177-178, 186, 188, 203-204, 215, 238, 241-242, 247-248, 254, 255, 258-259, 297, 301, 304, 306, 341, 347-348, 388, 392, 409, 413, 426, 428, 440-441, 443, 455, 487-489, 491-497, 500, 502, 504, 506-507, 522
Iubire (dragoste, amor): 26, 34, 47, 51, 54, 67, 80, 126, 154, 159-160, 162, 167, 194, 259, 301, 331, 332, 361, 374, 378, 390, 418, 457, 466, 477, 487, 522

Î

Încercare, probă: 8, 25, 53, 57-58, 71, 127, 162, 239, 242, 280, 285-287, 289, 300, 312, 336, 340, 342, 348, 352-353, 378-380, 385, 393, 397, 400, 404-405, 407-414, 417-425, 427-430, 433, 439, 442, 448-449, 455, 457, 461-465, 481, 488, 504-505, 509
Închisoare: 180, 182, 184, 205, 223, 271
Îndrăgostit: 66-67, 106, 162, 362
Îndrumător, călăuzitor: 54, 341
Întoarcere (revenire) la sine, asupra sieși: 28, 171, 203-205, 208, 210, 212, 214, 217, 224, 239-240, 242, 247, 251, 303, 479
Înțelept: 18, 32, 106, 128, 139, 166, 218, 236, 254, 260, 274, 276, 298, 303, 308-309, 312, 326, 363, 370, 374, 438, 490, 501, 504, 516, 521
Înțelepciune: 17, 32, 44-45, 54, 78-79, 85, 93, 114, 156, 164, 191-192, 203, 208, 220, 222, 228, 260, 275, 308, 355, 363, 383, 414, 438
Învățare: 55, 69, 325-326, 346, 394-395

J

Juridificare: 117
Justiție: 45, 410, 493

L

Lectură: 10, 31, 49, 53, 70, 74, 87, 122, 163, 183, 199, 215, 217, 231, 251, 258-259, 319, 335, 339-340, 342-345, 352-353, 356, 360, 367, 407, 430, 478-479, 488, 491, 493, 495-498, 509, 515
Lege: 32-33, 108, 11, 113, 117-118, 123, 174, 181, 184, 202, 233, 235, 263, 276, 283, 291-292, 303-306, 318, 351, 364, 406-407, 414, 426, 477, 494, 507, 511-512, 524
Libertas: 349, 351, 356, 362, 366-367, 373, 377, 381, 383, 386-387
Libertate: 72, 128, 146, 165, 182, 220, 227, 234-235, 255, 263, 271, 273, 281-282, 286, 291-292, 294, 297, 311, 349-350, 356-357, 364, 384, 391, 402-403, 405, 426, 489, 496, 504, 506
Limbaj: 50, 62-64, 155, 164, 266, 319, 321, 326-328, 349, 351, 359, 366, 384, 436, 492
Lingușire: 158, 252, 291, 355, 357, 359-364, 368-369, 371, 374
Liniște: 71, 106, 126, 147, 166, 182, 192, 220, 235, 259, 286, 313, 315, 327, 351, 353, 424, 466, 476
Logos: 70, 73, 85, 232, 310-314, 319, 321-325, 327, 329, 332-333, 343, 351, 359, 412, 507-509
Lume: 14, 22, 24, 28-31, 35-36, 43-44, 48, 53, 55-59, 65, 70, 78, 82, 92, 94, 98, 105-107, 117, 121, 123, 129, 133-135,

142, 146, 149, 178-179, 182, 191-192, 195, 197-199, 205, 213, 217, 223-230, 232, 234-236, 239, 244, 250-253, 256, 259, 263, 266-277, 279-280, 286-290, 295-299, 303-306, 309, 320, 322, 324, 341, 344, 364, 368, 376, 391, 397, 399, 405-407, 413, 417, 419, 421-422, 427-429, 437-438, 449, 455, 463-465, 474, 477-478, 481, 492, 494, 499, 504-505, 507, 512, 515-518, 520, 523
Luptă: 34, 142, 152-153, 216, 225, 233, 256, 263, 266, 300, 309, 357, 406, 424, 428, 467, 475, 477, 496, 513, 515, 523-524

M

Maestru (magistru, profesor, stăpîn): 7, 19-20, 32, 34, 45, 47-48, 53-54, 66-68, 83, 91, 95, 97, 99-100, 102, 107, 126, 129, 133-134, 137, 142, 146, 148, 155-159, 161, 164, 169, 183, 201, 208-209, 215, 234, 236, 253, 255, 259-260, 295, 330-332, 339, 346-347, 349, 351, 355-357, 367-368, 371-373, 375, 380, 386, 388-391, 393-394, 404, 412-413, 420-421, 430, 447, 471, 473-475, 477-478, 482, 514, 516, 521
Marxism: 37, 40, 505
Mathêsis: 299, 303-305, 317
Mărturisire: 119, 158, 219, 318, 339, 347-348, 353, 389, 392, 459, 489-490, 494
Mînie: 65, 106, 153, 167, 295, 315-316, 355, 357-359, 369, 374, 409-410, 415, 466, 508
Medic: 60, 66-67, 72, 94, 102-103, 109-110, 146, 234, 241, 257-259, 314, 316, 348, 371, 376, 378, 380, 384, 494, 515
Medicină: 33, 66, 68, 101, 103, 109, 113, 125, 129, 235, 241, 257-258, 298, 303, 314, 324-325, 336, 376, 385, 390-391, 475, 491, 493, 496, 516
Meditație: 22, 25, 35-36, 71, 122, 251, 264-265, 290, 334, 339-342, 352, 360, 396, 404, 429, 433-435, 437, 439-442, 452, 456, 478, 480
Meditație asupra morții: 35, 116, 263, 341, 351, 396-397, 451, 455-456, 482-483
Meletê: 22, 34, 90, 315, 339-340, 403-404, 413, 434-435, 438, 442, 455, 458, 465, 482
Memorie: 56, 58, 132-133, 135, 137, 163, 175, 184, 215, 222, 248, 273, 285, 288, 310, 312-313, 316, 385, 394-395, 433, 435, 439-440, 443, 445-446, 461, 478-479
Memorare: 285, 317, 334-335, 344, 479
Metanoia: 90, 105, 177, 201, 206, 208-212, 219-221
Metodă: 28, 39, 73, 80, 84, 151, 247, 280, 283, 285, 292-294, 300, 351-352, 370, 433, 439-440, 451-452, 479
Mișcare: 19, 26-27, 36, 55, 57, 62-63, 75, 78-79, 81, 84, 90, 92, 102, 115, 119, 130-132, 149, 152, 177, 202-203, 205, 208-209, 211-212, 215, 218-219, 224-225, 232, 235, 237, 239-240, 242-243, 246-248, 252-254, 263, 266-268, 270-274, 280, 283-285, 288, 290-292, 301, 308-309, 318, 328-329, 337, 352, 369, 382, 400-401, 405-406, 411, 413, 428, 434-436, 440-442, 452, 463-464, 466, 471, 474, 477-479, 498, 502, 509, 513
Moarte: 7, 17-18, 31-32, 35, 45, 51, 57, 81, 97, 104, 114, 116, 125-126, 144-145, 148, 150, 179, 182, 206-207, 211, 226, 228-229, 256, 263, 274-275, 313, 339, 341, 343, 345, 351, 368, 396-397, 421, 424, 427-429, 442, 448, 450-451, 455-458, 465, 477, 482-483, 488-489; *v. și* Meditație asupra morții
Modalizare: 279-280, 297, 305
Model: 38, 45, 63, 67, 69, 74, 131-132, 145, 150-151, 154-155, 158, 161, 165, 170-171, 187-188, 211, 239, 241, 245-249, 255, 258, 263, 401, 403, 406, 417-418, 438, 445, 456, 472, 474-475, 514, 522
Morală: 13-15, 22-25, 30, 35, 107, 171, 249-250, 258, 286, 315, 329, 351, 360, 369, 426, 442, 452, 460, 466, 472, 488, 507, 510-513, 515
Muzică: 58, 64, 146, 290-291, 303, 314, 320-321, 394, 514

N

Natură: 33, 37, 48-49, 62, 66, 68, 77-78, 89, 94, 99-101, 107-108, 111, 127, 133, 138, 140, 143, 146, 149, 160, 162, 170-172, 193-195, 197-200, 215, 217-218, 224, 226-231, 234-237, 240, 247-248, 250, 252, 254-256, 260, 263, 265-270, 272, 276-277, 279, 281, 286-290, 299, 302, 307-310, 312, 315, 317-318, 320, 322, 336, 383, 391, 398, 400, 406, 412-413, 420, 435-438, 460, 477-479, 516, 525
Navigație, navigare: 257, 397
Nebunie: 34, 36, 223, 258, 446, 492-493, 500
Nemurire (imortalitate): 57, 96, 117, 144, 179, 182, 206, 225, 417, 424, 426-427, 471, 476

Neoplatonic: 28, 59, 73, 78, 83-84, 169-170, 173-176, 183, 189, 398, 400
Neoplatonism: 81, 170, 173-174, 183, 218, 398-400, 412
Norme: 29, 491, 507, 511-512

O

Obiectivare: 305-306, 318-319, 455, 490, 492
Obișnuință: 134, 315, 324, 343, 415
Operă: 10, 69, 73, 81, 88, 104, 110, 147, 154, 166, 169-171, 184, 199, 258-259, 266, 339-340, 366, 373, 393, 402-403, 487, 489, 495, 497, 508, 511, 526
Otium: 118, 127, 130, 152, 161, 165, 215, 360-361, 452, 473; *v. și* Tihnă, răgaz

P

Paideia: 55, 109, 129, 231-232, 238, 389, 497
Paraskeuê: 220-221, 232-233, 303, 308-314, 318, 334, 350, 395, 451, 507-508; *v. și* Echipament, echipare
Parrhêsia: 139-140, 159, 164, 169-170, 223, 234-235, 339, 349-351, 355-356, 362, 364-373, 377, 380-381, 383-388, 391-392, 395, 497, 509
Pasiune: 62, 65, 102-103, 109, 115, 122-123, 134, 147, 228, 254, 257, 263, 286, 316, 335, 369, 375, 377, 380, 390, 411, 436, 442, 475-476, 478, 482, 507
Pedagogie: 53-55, 73, 80-83, 92, 129, 170, 201, 239, 251, 377, 388-389, 394, 473-474, 494, 496, 516
Penitență: 119, 206, 210, 219, 346, 353, 459, 489
Phusiologia: 231-235
Pilotare: 239, 241, 312, 376, 385, 391
Pitagoreic: 27-28, 57-59, 70, 83, 87, 115, 122-123, 128, 131, 139, 148, 180, 184, 196, 210-211, 215, 231, 304, 315, 325, 337, 393-395, 455, 458, 466, 479, 481
Pitagorism: 53, 57, 393
Platonism: 45, 73, 75, 80-81, 84, 125, 170, 173, 187, 248, 398-399, 412, 419, 439, 498
Plăcere: 13, 23, 30, 35, 72, 91, 103-104, 106, 114-116, 121, 126, 136-137, 155, 159, 167, 209-210, 214-215, 228, 233, 256, 260, 265, 268, 272, 277, 291, 293, 320-321, 336-337, 361, 374, 384, 408, 413-414, 418, 420, 425, 444-445, 447, 452-454, 466, 474, 480, 487-489, 492, 494-495, 501, 514-515, 522, 524
Pneuma: 57, 292-293
Politic(ă): 10, 19, 35, 37, 42-48, 51, 53-55, 73, 81-83, 87, 92, 94, 114, 119-120, 123, 125, 128, 130, 138, 141, 144-145, 150-152, 155-157, 161, 165, 169-170, 172-176, 189-190, 195, 199, 201, 203-204, 239, 241, 243-244, 257, 264, 344, 360, 363, 375, 398, 419, 426, 431, 435, 473-474, 476, 482, 488, 492, 494, 497, 499-501, 506-507, 509, 512-513, 516, 519-525
Practică: 13-14, 22-23, 26-27, 29, 38, 41, 53-53, 56-59, 66, 68-70, 75, 81-82, 87, 90-91, 93-94, 99-102, 104, 114, 116-120, 123, 130-131, 138-140, 145-146, 151, 155-156, 164, 169-171, 176-178, 180, 186, 188, 196, 201, 203-204, 206, 208, 210, 212, 216, 221, 223, 231, 235, 237, 241, 244, 247, 249, 286, 288, 303-309, 313-315, 317, 319, 324-325, 328, 339, 341, 347, 353, 363, 366-368, 371-373, 384-385, 393, 396-397, 400, 404-405, 408, 412, 425-426, 433-434, 440-441, 455, 458-459, 471-471, 474, 476-479, 481-482, 489-490, 492-493, 495, 501, 504-505, 507, 515-516, 518
Practici de sine/ale sinelui: 91, 93-94, 96-99, 101-102, 113-114, 119, 122-123, 125, 129-134, 138-139, 145, 151, 156-157, 162, 164, 169, 175-176, 179, 201, 205, 209, 223, 232, 236, 241, 244, 249, 304-305, 317-319, 321, 325, 342, 346, 348-349, 352, 357, 372, 397, 419, 443, 445, 455, 459, 475, 487-488, 492-493, 495-497, 500, 504, 507, 510, 514, 515-517, 521, 523-525
Praemeditatio malorum: 343, 442, 447-451, 456, 480
Precept: 13-16, 23-25, 61-62, 74-75, 79, 123, 160, 171, 201, 212, 229, 244, 250, 279-281, 296, 310, 315, 333-334, 342, 346, 416, 426, 472
Pregătire: 21, 53, 57, 78, 83, 98, 130, 196, 206, 210-211, 216, 232-233, 308, 311, 313, 395, 404, 406, 417, 424-426, 433-434, 451, 474, 481, 496, 508, 512, 517
Preocupare (grijă, îngrijire) de sine: 13-14, 16, 18-25, 27, 30, 32, 34-35, 37, 40-44, 46-49, 51, 53-56, 58, 60-62, 65-68, 71-76, 79, 81-83, 87-95, 97-98, 100-101, 103, 106, 108-111, 113-114, 117-121, 123, 125-127, 129-130, 137, 150, 162, 165-166, 169, 173-177, 179, 185, 190, 192, 194-195, 197-199, 201, 218-220, 239-240, 244, 248, 269, 300, 345, 368, 374, 376, 398, 414, 417, 419, 427-428,

431, 434, 436, 438, 440-441, 443, 452, 462, 466, 471-474, 487-489, 495, 497, 500-505, 507-508, 511, 513-523
Prescripție, prescriere: 14, 54, 118, 229-230, 251, 258, 280, 296, 305, 334-335, 342, 346, 401, 438, 477, 481, 511
Preț: 26, 29, 31, 38, 41, 159, 172, 177, 187, 231, 233, 243, 245, 254-256, 272, 282, 322, 370, 389, 472, 502
Prietenie: 113, 119-120, 140, 148, 153-154, 157, 159, 169, 185, 190-192, 371-372, 381, 414, 476, 520, 525
Principe: 45, 106, 152, 185, 195-196, 199, 241, 355, 360, 363, 364
Privire: 20, 22-23, 26, 30, 40, 69, 77-79, 88, 90, 97, 105, 122, 176, 197, 201-202, 204-205, 208, 212-214, 216-218, 220, 222-223, 228, 23-240, 244, 249, 251-252, 254-255, 260, 264, 267-271, 273-274, 276-277, 279-281, 284-285, 292, 294-296, 317, 321, 329, 333-335, 337, 343, 46-347, 351, 388, 422, 434-436, 438-439, 443, 451, 455-458, 474, 483, 495, 505, 517, 522
Prokheiron: 303, 312, 316, 341, 345m, 462, 478
Psihagogie: 377, 389
Psihanaliză: 37, 40-41, 50, 97, 186, 505, 522
Psihologie: 244
Purificare: 26, 56, 58-59, 172, 246, 396, 458, 481, 502-503
Putere: 9, 16-18, 20, 47, 53-55, 69, 73, 88, 92, 94, 104-105, 110, 115, 123, 137, 139, 148, 150, 152, 158, 164-165, 181, 195-196, 243-244, 250, 255, 258-259, 270-271, 280, 285-286, 291, 293, 295, 297, 299-300, 309, 336, 352, 355, 358-361, 364, 369, 374, 391, 418-419, 424, 429, 478, 482, 488, 491-493, 495, 506-507, 509, 512, 520, 522-524

R

Raționalitate: 20, 84, 192, 270-272, 310-311, 422, 452, 508
Rațiune: 17, 87-88, 105, 123, 194-195, 222, 232, 235, 241, 250, 258, 267, 270, 272-273, 286, 294, 296, 301, 304, 307, 310-311, 321-322, 335, 383, 399, 412, 424, 435-438, 442, 452, 457, 466, 472, 503, 509-510, 523
Raport cu sine (Raportare la sine): 13, 66, 84, 89, 117, 124, 131, 133, 138, 156, 183, 189, 202, 223, 239-240, 243-244, 249, 256, 265, 307-308, 313, 315, 361-362, 367-368, 422, 427, 429, 435-436, 475, 491, 493-494, 501, 506, 509, 513, 515, 517, 519-521
Rectificare/Îndreptare: 134; *v. și* Corecție, Îndreptare, *Emendatio*
Regulă: 7, 15-16, 20, 23-24, 28, 38, 41-42, 54, 65, 69, 79, 95, 102, 117, 130, 149, 151, 153, 158, 162, 164, 172, 189, 196, 239, 258, 266, 281, 291, 304, 317, 320, 325, 327-328, 332, 334, 337, 339, 342, 346, 351-352, 355-358, 364, 366-368, 370, 384, 387-389, 393, 395-397, 402-403, 405, 408, 410, 413, 429, 449, 458, 461-462, 471, 477, 490, 517-519
Reminiscență: 175, 205-206, 211, 218, 239, 246-249, 268, 272-273, 433, 479, 513
Renunțare: 24, 26, 34, 183, 204, 211-212, 219, 242, 247-249, 258, 270, 305, 307, 314-315, 318, 395, 406, 463, 490, 519
Reprezentare: 22, 35, 59, 72, 134-135, 143, 147, 193, 195, 212, 222, 279, 281, 283-284, 287-290, 293-294, 300, 436, 439, 442, 447, 451, 456-457, 478, 481-482, 489, 514-515
Retorică: 55, 100, 126, 138, 143, 147-1148, 155-156, 158, 164, 258, 330-332, 336, 350-351, 355, 357, 364-369, 371, 373-375, 383-384, 386-387, 404, 413, 434
Retragere: 24, 57, 59, 75, 96, 105-107, 155, 161, 207, 254, 452, 496-497, 501, 516-518; *v. și Anakhôrêsis*
Revelație: 124, 246-247, 314, 346, 389
Revoluție: 204, 272, 274, 489
Rezistență: 45, 57, 59, 75, 123, 152, 182, 243, 331, 405, 420, 480-481, 507, 523, 525

S

Salvare (Mîntuire): 36, 113, 124-125, 131, 169, 175, 179-184, 189-190, 192, 201, 218, 240-242, 300, 305, 328, 339, 346-347, 372-373, 396, 417, 424, 426, 464, 493, 507, 513, 524
Schemă: 21, 145, 179, 201-205, 208, 210-212, 245-248, 258, 281-282, 288, 304-305, 311, 359, 419, 422, 456, 458, 467, 515
Scriere, scris: 9, 32, 70, 107, 199-200, 220, 236-237, 276, 299-300, 319, 335, 339, 342-343, 345-346, 352, 356, 360, 375, 407, 479, 488, 491-497
Serenitate/Seninătate: 182, 229, 235, 286
Siguranță: 227, 240, 315, 376
Sinceritate: 141, 281, 287, 356, 364, 380

Sine, sine însuși: 15-16, 18-19, 21-22, 24, 2627, 34-35, 37, 48-49, 53-63, 66-67, 69, 71-72, 74-79, 82-84, 87-91, 96, 98-99, 104-105, 110, 114-116, 119, 121, 124-125, 128, 130-139, 147, 152, 156, 158, 160, 162, 166, 169, 172, 175-179, 182-183, 188-190, 192-193, 1967-212, 214-217, 219-224, 226, 231, 236, 239-244, 247-251, 260, 263-265, 267, 270-275, 279, 284, 295-297, 299-304, 307-309, 311-320, 323, 328, 331, 334-336, 342-345, 347-353, 356, 358, 361, 367, 369, 373, 378-380, 382-385, 387-389, 392, 397-402, 404, 406,409-411, 413, 419, 424, 427-430, 433-439442, 445-446, 451-452, 455, 457, 459, 463-467, 471, 473, 474-475, 477, 479, 481-483, 490-493, 495-497, 501, 503-504, 507-520, 522 ; *v. și* Artă a sinelui/de sine, Cunoaștere de sine, Cult al sinelui/de sine, Cultură/Cultivare a sinelui/de sine, Practici de sine/ale sinelui, Întoarcere/Revenire la sine, Aservire/Servitudine de sine, Preocupare (grijă, îngrijire) de sine, Tehnici de sine, Tehnologie a sinelui
Sinucidere: 144, 224, 275, 407, 476
Sofistic(ă): 107, 151, 156, 164-165, 333, 368, 373, 375, 482
Spiritualitate: 21-22, 26-29, 37-41, 55, 57, 84, 177, 188-189, 211, 213, 228, 242, 244, 248, 275, 288, 297-299, 306-307, 309, 319, 326-327, 339, 346, 380, 389, 399-401, 403, 413, 425, 429, 481, 502-503
Statut: 14, 26, 29, 43, 44, 48, 53, 88, 123-124., 130, 133, 137, 144, 181, 207, 239, 323, 352, 355, 358, 375, 472, 487, 493, 495, 521
Stăpînire: 115, 121, 182, 233, 255-256, 292, 311, 320, 328, 331, 335-336, 358, 365, 406, 428-429, 452, 464, 477, 492, 504, 520, 522
Stil: 10, 31, 80-81, 107, 154, 323, 336, 374, 383, 403, 408, 488, 498, 502, 514, 524
Stoic: 19-20, 28, 59, 66, 68, 82, 93, 99, 101, 113, 120, 123, 127, 138, 140, 145, 152-153, 165, 176, 224, 233, 236, 244, 250-252, 259, 275, 280, 283, 287, 290, 303, 308, 325, 348, 365, 398-399, 401, 407, 409, 411, 421, 425, 436, 439, 442, 446-447, 456, 458, 475, 477, 479-480, 482, 499, 508, 512, 517-519
Stoicism: 59, 87, 97, 106, 125, 150, 199, 245, 250-252, 263, 275, 283, 295, 353, 391, 413, 417, 421-423, 439, 480, 499-500, 506, 512-513, 515, 522, 524
Structură: 24, 26-29, 37, 39-40, 69, 72-73, 105, 139, 144, 154, 179, 188, 197, 272, 279, 313, 358, 368, 373, 377, 380, 389, 426, 501, 511, 520, 523
Stultitia: 129, 134-137, 146-147, 328-329, 337, 444, 452, 475
Subiect: 14, 16, 25-29, 36-41, 49-50, 52-53, 56, 62, 67, 69, 81, 96, 108, 117, 130, 132-133, 137, 169, 172, 174, 177-178, 180, 182-184, 186-189, 206, 208-212, 216, 223-224, 229-232, 234-236, 239-240, 243, 245, 248-249, 258, 266-267, 270-271, 273, 279-282, 286-287, 290-292, 294-298, 303, 305-306, 309-314, 318-320, 322, 328, 330, 335, 339-342, 344-349, 351-353, 355-356, 363-364, 366, 368, 377-378, 387-389, 391, 395, 402, 409, 422, 433, 435, 437, 439-442, 461-465, 479, 482, 488-494, 502-510, 513, 515, 517-518, 520-523, 525
Subiectivare: 30, 69, 129, 209, 223, 258, 317-319, 335, 339, 348-349, 352, 355-356, 491, 501-502, 504, 506, 508-509
Suflet: 17, 20, 27, 32-34, 36, 45, 53, 56-59, 62-68, 70-72, 74-75, 77-79, 81, 84, 93, 96, 99-103, 105-106, 108-109, 111, 113, 115, 120, 122, 125-129, 142, 144, 146, 149, 155, 157-158, 162, 166, 172-175, 180, 182, 184, 191, 205, 211-212, 214, 218-219, 221, 225-228, 232-233, 235-237, 246-249, 255-256, 260, 263, 266-268, 270-277, 286, 293, 297, 301, 311, 313, 315, 322-323, 335-338, 343-344, 348, 351, 353, 362, 364, 372-374, 377, 380-385, 389, 391, 395, 397-398, 400, 405-408, 411-412, 415, 424-429, 434-439, 447, 451-453, 458, 466-467, 471-479, 509, 513-514
Supunere, ascultare: 44, 174, 287, 305-306, 318, 330, 384, 390, 403, 418, 467, 490-491, 507
Suveranitate: 91, 138, 182, 197, 202, 328, 356, 358, 360-362, 368, 446, 513, 520-521, 524

Ș

Știință: 37-40, 109-110, 133, 175, 188, 198, 224, 235-236, 244, 259, 314, 375-376, 385, 492, 499
Științe despre om: 186, 500

T

Tăcere: 181, 317, 325-327, 329, 334, 336-337, 339, 351, 355-356, 393-395, 459, 488, 491, 501

Tehnică: 22, 35, 53, 56-60, 67, 69-71, 73, 75, 117, 127, 132, 147, 156, 169, 176, 178, 186, 221, 234, 239, 241, 247, 250, 282, 305, 318-319, 323, 347, 351, 353, 355-356, 358-359, 364-365, 373, 381, 390, 393, 397, 404, 408-409, 413, 426-428, 463, 468, 473, 479, 489, 490-493, 495, 500, 504-506, 510-511, 523-524
Tehnici de sine: 70, 397, 425, 493-495, 497, 502, 504, 506
Tehnologie a sinelui: 56-60, 69, 75, 125, 203-204, 357
Tekhnè: 46, 49, 61, 66, 175, 241, 317, 324-325, 336, 351, 356, 365, 370, 373, 375, 378, 402-403, 426-427, 433, 462-464, 504
Tekhnè tou biou: 91, 129, 176-177, 201, 250-251, 402-403, 405, 426-427, 463 ; *v. şi* Artă de a trăi
Teologie: 37-39, 171, 188, 298, 412
Terapie: 20, 59
Text: 13, 15-16, 18-21, 23, 30-33, 36, 41-43, 45, 48-51, 54-56, 58, 60-63, 67, 69, 73-76, 78-81, 87-90, 93, 96-97, 100, 121, 123, 125, 137-140, 151-158, 161-163, 169-171, 174, 180, 182, 187, 190, 192-193, 195-197, 209-211, 213-214, 224-225, 227, 231-232, 234-235, 245, 249, 251-252, 254-256, 264-268, 271-272, 274, 280, 282, 284-288, 292-293, 296, 303-304, 308, 310-311, 314, 319-321, 326-329, 332-333, 345-346, 348-350, 357-359, 362-363, 366, 369-372, 377-378, 380-381, 384-386, 393-394, 397-398, 401-406, 410-411, 417, 420, 422, 428, 434, 436-437, 440, 444-446, 458, 460, 462, 472-473, 489-491, 496-498, 501, 504-505, 511, 520, 524-526
Therapeuein: 20, 32, 34, 62, 72, 102, 110, 220, 264
Tihnă, răgaz: 95, 118-119, 130, 152, 214-215, 226, 360, 418, 444-445, 473, 488
Timp: 37, 55, 82, 93, 95, 135, 151, 161, 163, 169, 181, 190, 253-254, 273, 279, 293, 333-334, 394, 445, 449, 456-457, 473, 482
Tragedie: 417, 423, 489
Traiectorie: 81, 217, 240-242, 252, 440
Transfigurare: 29, 207, 211, 297-298, 307, 396, 417, 422
Transformare: 23, 26-28, 37, 39-40, 53, 82, 91, 133, 156, 177, 179, 187-189, 206, 210-211, 231, 234-235, 306, 314, 334, 346-347, 373, 412, 439, 464, 473, 503, 505-506
Travaliu: 27, 29, 38, 68, 84, 124, 134, 161, 172, 183, 187-188, 234, 279, 283-284, 332-333, 335, 404, 409, 411, 473, 488, 502, 511

V

Veridicţiune: 345, 351, 355-356
Viaţă: 13, 15, 17-18, 20-21, 43-44, 46, 57, 68, 80, 82-83, 9-97, 98, 114-116, 119, 129-131, 135-136, 138, 141, 143, 145,153, 155, 158, 161-163, 176-180, 182-183, 191, 194, 196, 198, 201-203, 206, 210, 214-215, 224-226, 233, 235, 239, 242, 244, 252-253, 264-266, 274-275, 280, 285, 286, 288, 292, 308, 326, 334, 342, 344-345, 355, 360, 369, 378, 380, 386-387, 393, 395, 399-400, 402-404, 406-409, 412, 417-420, 423-429, 433, 437-438, 440, 444-445, 456-458, 462-464, 472, 474-477, 481-483, 497, 508-509, 511, 513, 515-517, 519-521, 524-525
Vigilenţă: 90, 216, 379, 418, 428, 511, 514-515, 517
Viitor: 191, 285, 307-308, 350, 433, 442-445, 448-451, 457-459, 475, 477-478, 480
Virtute: 18, 54, 77, 80, 99, 121, 140, 153-154, 172, 226, 228, 271, 281, 287, 289, 291-293, 303-304, 313, 321-322, 344, 363, 387, 405-407, 434, 471, 503
Vis: 53, 56, 122, 458
Voinţă: 24, 44, 47, 96, 133, 135-137, 189, 226, 311, 321, 330, 332, 402, 491
Voluptate: 209, 260, 264, 361, 513
Vorbire, cuvînt: 62-63, 73, 140-141, 232, 234, 246, 314, 319, 323, 326-328, 335, 339, 346, 348-349, 355-357, 362, 364-366, 368-373, 378, 380, 383-384, 386-387, 393-395, 491, 501

Indice de nume proprii

A

Achilleus Tatios 431
Ælius Aristide 113, 126, 164, 514
Alcibiade 19, 37, 42-43, 45-49, 51-53, 55-56, 59-61, 63, 67, 71-74, 77, 79-81, 83-85, 87-89, 92, 94, 96, 98, 113, 117, 123, 131, 162, 169, 170-171, 173, 184, 186-187, 195, 201, 215, 218, 239, 246, 257, 331, 393, 395, 397-398, 411, 419, 426, 427, 433-436, 439, 451, 473-474, 495-496, 516
Alexandride 42, 47, 472
Alföldi 167
Allen 97
Anderson (G.) 165
André (J.-M.) 127, 150, 152, 165, 390, 452, 499
Annas (J.) 500
Antoninus 158, 161, 166
Apollonios din Tyana 153, 165, 184, 316
Ariston din Chios 250, 258-259, 315
Aristotel 9, 28, 36, 38, 66, 81, 146, 183, 187-188, 364, 370, 376
Arnim (H. von) 107, 147
Arrianus 107, 140, 143, 349-350, 353, 476
Athenodorus 144, 147, 149, 152
Atticus 353
Aubin (M.) 218
Augustin (Aurelius Augustinus, Sfîntul) 38, 186, 188, 345, 440
Augustus 104, 127, 144, 149, 152, 165, 181, 277
Aulus Gellius 393, 412

B

Baudelaire (Ch.) 35, 243, 511
Béranger (J.) 165
Bertani (M.) 8, 50, 488
Boissier (G.) 165
Bowersock (G.) 165
Boyancé (P.) 315
Bréhier (E.) 33, 35, 126, 199, 430, 499
Brisson (L.) 32, 85
Brunschwig (J.) 85, 127, 499-500
Burkert (W.) 70
Burlet (G.) 9, 390
Byl (S.) 466

C

Cassianus (Ioan Casian, Sfîntul) 35, 128, 147, 221, 288, 289, 290, 300, 390, 392, 401, 481, 489, 490
Cassin (B.) 165
Cato (Porcius, zis) 150, 159, 161, 255, 260
Caujolle-Zaslawsky (F.) 452
Cezar 31, 196, 218, 374, 519
Chantraine (P.) 300
Charmides 44, 104
Cicero 30, 100, 102, 110, 166, 199, 344, 353, 366, 376, 391, 412, 422, 430, 513
Clement din Alexandria 104, 258, 412
Cornutus 83, 86
Courcelle (P.) 30, 219
Croiset (M.) 85
Cumont (F.) 127

D

Davidson (A.I.) 36
De Witt (N.W.) 139, 147-148, 499
Defert (D.) 7, 10, 30, 222, 469, 488, 496, 527
Defradas (J.) 15, 31, 104, 106, 110, 184, 221, 316, 337, 374, 415, 452-453
Delatte (A.) 106, 128
Deleuze (G.) 497, 522
Demetrius 20, 144, 150, 223, 224, 225, 227-229, 231, 237, 249, 308, 414, 476-478
Democrit 71, 513
Demonax 145
Derrida (J.) 36, 352
Desbordes (F.) 148
Descartes (R.) 28, 35-38, 40, 187, 188, 283, 297, 341, 440, 502-503
Desideri (P.) 107
Détienne (M.) 70, 184, 316, 376, 391
Diogenes Laertios 51, 106-108, 148, 224, 236-237, 250, 259, 299, 391, 452, 466, 472
Dion din Prusa 100, 107, 110, 138, 147, 165, 181, 184, 196, 473
Œdip 353, 423, 430-431, 489
Dixsaut (M.) 85
Dodds (E.R.) 70, 109, 396-397, 412, 499
Dorion (L.-A.) 300
Dreyfus (H.) 413

E

Epictet 15, 20, 32, 72, 87, 95, 100, 103-105, 107, 110, 123, 125, 128, 140, 141, 143-144, 146, 148-150, 155, 157, 181, 190, 192, 209, 212, 219, 221, 279, 288-289, 300, 309, 317, 321, 323-324, 330, 332, 342, 349-350, 353, 404, 409-410, 417, 420-422, 424-425, 435, 437-438, 455, 457, 459, 462, 474-476, 480-483, 491, 496, 498-500, 507, 516, 519
Epicur 20, 32, 33, 87, 93, 101, 106, 109, 128, 138, 139, 147-148, 190, 199, 220, 223, 231-235, 237-238, 251, 339, 372, 391-392, 452-453, 472-473, 481, 499-501
Esau 426, 431
Euphrates 151, 153, 157, 165, 414
Eusebiu din Cezareea 78, 81, 127
Evagrie Ponticul 481
Ewald (F.) 7, 8, 30, 469, 488

F

Faust 35, 38, 50, 279, 298, 302
Febvre (L.) 429
Festugière (A.-J.) 35, 109, 126, 146, 170, 183-184, 202, 217, 258, 314, 337, 376, 414, 498
Filon din Alexandria 87, 96, 102, 121, 127, 130, 328, 392, 412, 472, 479, 501
Filostrat 153, 165
Flashar (H.) 500
Fontana (A.) 8, 413, 488
Freud (S.) 41, 50, 440
Friedländer (L.) 167
Fronto 83, 126, 151, 158, 162-163, 166-167, 477

G

Galenus 109, 250, 259, 363, 369, 373, 375, 377, 380, 385-386, 388, 390, 473, 475
Gernet (L.) 70
Gigante 127, 147-148, 370, 374-376, 499
Goethe (J.W. von) 69, 298, 302
Goldschmidt (V.) 85, 301, 499
Goulet (R.) 107, 108, 237, 315
Goulet-Cazé (M.-O.) 108, 237, 315
Gratia 159, 162, 167
Grimal (P.) 106-107, 149, 277, 375-376, 431

H

Hadot (I.) 71, 110, 150, 499
Hadot (P.) 35, 70, 85, 127, 147, 200, 211, 221, 299, 337, 352, 412
Hegel (G.W.F.) 39, 50, 504, 505
Heidegger (M.) 187, 468, 504, 505
Helvia 157, 166
Helvidius Priscus 150
Heraclit 62
Herakles 423, 430
Hermotim 97, 107, 108
Herodot 235, 238
Herrigel (E.) 222
Hierocles 210, 221
Hijmans (B.L.) 300
Hippocrate 109, 160, 257
Höistad (R.) 430
Homer 43, 431
Hoven (R.) 431
Husserl (E.) 39, 50, 452, 467

I

Iacob 426, 431
Iamblichos 70, 148, 171, 183, 222, 336, 466
Isis 127
Isocrate 304, 315, 336

J

Jaeger (W.) 109, 238
Jerphagnon (L.) 150
Joly (H.) 70, 73, 85, 412, 498
Joly (R.) 109
Jouanna (J.) 109

K

Kant (I.) 37, 39, 188, 503
Kierkegaard (S.) 35

L

Lacan (J.) 41, 50, 186, 187
Laffranque (E.) 110, 499
Lagrange (J.) 7, 9, 30, 50, 127, 390, 469, 488, 496, 526
Leibniz (G.W.) 40
Lessing (G.E.) 298, 302
Lévy (C.) 30, 375, 413, 500-501, 527
Long (A.A.) 499
Lucian (din Samosata) 87, 96, 107
Lucilius 30, 71, 94, 99, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 116, 120, 126, 133, 146-148, 157, 166, 207, 217, 219, 220, 239, 251-252, 254, 257, 259-260, 266, 271, 276-277, 315, 335-338, 340, 344-345, 352-353, 360-361, 366, 369, 374, 381, 390, 391, 406, 414-415, 431, 449, 452-453, 456, 465-466, 474, 476-477, 481, 483, 516
Lucius Piso 139, 148

Lucreţiu 30, 477
Luther (M.) 429, 431
Lykinos 97

M

MacMullen (R.) 150
Malafosse (J. de) 374
Marcia 274, 278
Marcus Aurelius 35, 59, 71, 83, 87, 104-105, 110, 113, 126, 151, 158, 160-163, 166-167, 190, 196, 199, 200, 202, 210, 212, 214, 216-217, 220-223, 251, 257-258, 279-280, 284-286, 288-290, 292-293, 295-296, 299, 307, 309-310, 315-317, 364, 446, 456-458, 465-467, 477-479, 483, 491, 499-501, 522
Marlowe (C.) 298, 302
Marrou (H.-I.) 69, 105, 238, 301, 413
Martha (C.) 110
Marullus 344, 353, 448
Mecena 121, 127, 152, 369
Michel (A.) 5, 7, 8, 9, 10, 147, 150, 469, 485, 487
Montaigne (M. Eyquem de) 217, 242
Mossé (C.) 32
Murray (G.) 35
Musonius Rufus 87, 93, 104, 145, 147-148, 165, 258, 303, 390, 393, 405, 413, 473, 481, 498, 501, 505

N

Natali (C.) 127
Nero 51, 94, 104, 106, 120, 148, 150, 157, 165, 405, 413, 414
Nietzsche (F.) 9, 33, 39, 243, 466, 505, 515
Nock (A.D.) 218
Nussbaum (M.) 500

O

Oltramare (P.) 106-107, 260
Olympiodorus 169-171, 183
Ourliac (P.) 374

P

Pascal (B.) 297, 431
Pépin (J.) 412
Pericle 43, 45, 69, 96, 375, 391
Persius 83, 86
Philodemus 127, 139, 144, 147-148, 355, 357, 366, 369-370, 373, 375, 377, 381, 385-386, 516
Pigeaud (J.) 110
Pitagora 69, 70, 107, 148, 222, 325, 336, 458, 462, 466, 490
Platon 16, 20, 27, 31, 32, 37, 45, 51, 53, 56, 58, 60, 62, 65, 68, 69-74, 76-77, 80, 82-83, 85, 88-89, 92, 101, 104, 109-110, 113, 126, 128, 145, 154, 156, 162, 164, 167, 169, 170-171, 173-175, 179-180, 183-184, 187, 189, 192, 195, 198, 204, 211, 218-219, 236, 238, 257, 271, 274, 277-279, 303, 315, 321, 324, 330, 335-336, 362, 373-374, 376, 381, 391, 393, 395, 397-398, 406, 412, 414, 433-434, 436, 438-440, 451, 455, 466, 473, 478, 495
Plinius 151, 153, 165, 166, 259
Plotin 21, 33, 217, 412, 413
Plutarh 31, 42, 58, 90, 101, 127, 157, 165, 166, 180, 181, 183-184, 212-214, 223, 230, 237, 316-317, 320-321, 326, 334, 345, 357, 404, 410, 444, 446-447, 472, 474-476, 478-482, 501, 505, 516
Pohlenz (M.) 499
Porphyrios 69, 70, 218, 336, 458, 466
Posidonius 108-109, 147, 149, 499
Pradeau (J.-F.) 85, 527
Proclus 169, 170-171, 183
Prometeu 423, 430
Protagoras 55, 69, 315
Puech (H.-Ch.) 36
Pythocles 235, 238

R

Rabbow (P.) 358, 374, 499
Radice (R.) 127
Robert (L.) 35, 106
Robin (L.) 85
Roscher (W.H. von) 15, 31
Rubellius Plautus 145

S

Saïd (S.) 164
Sartre (J.-P.) 506
Schelling (F.W.J. von) 39
Schopenhauer (A.) 39, 243
Schuhl (P.-M.) 109
Scipio 255, 260
Sedley (D.N.) 500
Seneca 20, 30, 32, 33, 71, 87, 91, 94, 95, 98-99, 101-102, 105-106, 109-110, 115-116, 120, 126-127, 129, 133, 136, 140, 146-148, 150-151, 153, 156, 160, 163, 166-167, 196, 203, 207, 212, 219-220, 224, 237, 239, 251-257, 259-260, 263-266, 268-269, 271, 274, 276-277, 279-280, 295-296, 299, 308, 310, 315, 317, 319, 321-323, 329, 332-333, 335-338, 340, 342, 344, 351-353, 355, 357, 359, 361, 366, 369,

373, 377-378, 381, 384, 385-386, 388, 390-391, 401, 406, 413-414, 417, 420, 424, 446-449, 452-453, 455-457, 459, 465-467, 474-478, 480-483, 490, 499, 500-501, 505, 507-508, 513-514, 516, 520
Serenus 94, 106, 120, 134, 147, 157, 166, 474, 476, 516
Sharples (R.W.) 500
Socrate 13, 16, 18, 20-21, 24, 27, 30-32, 37, 41-43, 45-46, 48-49, 51-52, 55-56, 58-61, 63, 67, 71-72, 76-77, 79-82, 85, 96, 117, 124, 128, 132, 145, 149, 151, 154, 156, 162, 171, 173, 215, 218, 222, 224, 236, 238, 300, 331, 348, 397, 398, 411, 415, 426, 434, 471-474, 479, 481
Sofocle 114, 126, 353, 430-431, 489
Spanneut (M.) 258
Spinoza (B.) 39, 50, 297
Stirner (M.) 243
Stobaeus 104, 109, 125, 405

T

Taurus 394, 412
Teofrast 320, 335
Tertullianus 87, 104, 219
Thrasea Paetus 144, 150, 224, 476
Toma dAquino (Sfintul) 36
Trédé (M.) 105
Tucidide (Thucydides) 209
Turcan (R.) 127

U

Ulise 320, 428

V

Vasile cel Mare/din Cezareea (Sfintul) 402, 413
Vergiliu 333, 338
Vernant (J.-P.) 70, 315-316, 391, 396, 397, 412, 465, 498
Veyne (P.) 35, 106, 127, 166-167, 337, 374, 414, 431, 527
Vidal-Naquet (P.) 105
Vitrac (B.) 109
Voelke (A.-J.) 33, 109, 126

W

Weil (R.) 80, 81, 85

X

Xenofon 16, 31, 44, 51, 90, 104, 107, 161, 167, 220, 428, 431, 473
Xenofon din Efes 431

Y

Yates (F.) 479

Z

Zopir din Tracia 46

Cuprins

Avertisment 7

Cursuri – Anul 1981-1982

Cursul din 6 ianuarie 1982 – Prima oră 13

Recapitularea problematicii generale a cursului: subiectivitate și adevăr. – Noul punct teoretic de pornire: preocuparea de sine. – Interpretările preceptului delfic „cunoaște-te pe tine însuți". – Socrate ca om al preocupării: analiza a trei fragmente din *Apărarea lui Socrate*. – Preocuparea de sine ca precept al vieții filosofice și morale antice. – Preocuparea de sine în primele texte creștine. – Preocuparea de sine ca atitudine generală, ca mod de raportare la sine și ca ansamblu de practici. – Motivele descalificării moderne a preocupării de sine în beneficiul cunoașterii de sine: morala modernă; momentul cartezian. – Excepția gnostică. – Filosofie și spiritualitate.

Cursul din 6 ianuarie 1982 – Ora a doua 37

Prezența conflictuală a exigențelor spiritualității: știință și teologie înainte de Descartes; filosofie clasică și modernă; marxism și psihanaliză. – Analiza unei sentențe lacedemoniene: preocuparea de sine ca privilegiu statutar. – O primă analiză a dialogului *Alcibiade* de Platon. – Pretențiile politice ale lui Alcibiade și intervenția lui Socrate. – Compararea educației primite de Alcibiade cu aceea a tinerilor spartani și a prinților perși. – Contextualizarea primei apariții în *Alcibiade* a exigenței preocupării de sine: pretenția politică; deficitul pedagogic; vîrsta critică; absența unei cunoașteri politice. – Natura indeterminată a sinelui și implicațiile ei politice.

Cursul din 13 ianuarie 1982 – Prima oră 53

Contexte ale apariției imperativului socratic al preocupării de sine: capacitatea politică a tinerilor de familie bună; limitele pedagogiei ateniene (școlare și erotice); ignoranța care se ignoră. – Practicile transformării sinelui în Grecia arhaică. – Pregătirea pentru vis și tehnici de punere la încercare în pitagorism. – Tehnicile sinelui în *Phaidon* de Platon. – Importanța lor în filosofia elenistică. – Problema ființei sinelui de care trebuie să se ocupe omul în *Alcibiade*. – Determinarea sinelui ca suflet. – Determinarea sufletului ca subiect al acțiunii. – Preocuparea de sine în raporturile ei cu dietetica, cu economicul și cu erotica. – Necesitatea unui maestru al îngrijirii de sine.

Cursul din 13 ianuarie 1982 – Ora a doua 73

Determinarea preocupării de sine, în dialogul *Alcibiade*, ca o cunoaștere de sine: rivalitatea celor două imperative în opera lui Platon. – Metafora

ochiului: principiu al vederii şi element divin. – Finalul dialogului: procuparea pentru dreptate. – Probleme de autenticitate a dialogului şi raportul său general cu platonismul. – Preocuparea de sine din *Alcibiade* în raport cu: acţiunea politică; pedagogia; erotica băieţilor. – Anticiparea, în *Alcibiade*, a destinului preocupării de sine în cadrul platonismului. – Posteritatea neoplatonică a dialogului *Alcibiade*. – Paradoxul platonismului.

Cursul din 20 ianuarie 1982 – Prima oră 87

Preocuparea de sine de la *Alcibiade* pînă în primele două secole ale erei noastre: evoluţie generală. – Cercetare lexicală cu privire la termenul de *epimeleia*. – O constelaţie de expresii. – Generalizarea preocupării de sine: principiul coextensivităţii la totalitatea existenţei. – Lecturi de texte: Epicur, Musonius Rufus, Seneca, Epictet, Filon din Alexandria, Lucian din Samosata. – Consecinţele etice ale acestei generalizări: preocuparea de sine ca axă formativă şi corectivă; apropierea dintre filosofie şi activitatea medicală (conceptele comune; obiectivul terapeutic).

Cursul din 20 ianuarie 1982 – Ora a doua 113

Privilegiul bătrîneţii (scop pozitiv şi punct ideal al existenţei). – Generalizarea principiului preocupării de sine (cu vocaţie universală) şi articularea fenomenului sectar. – Evantaiul social vizat: de la mediul cultic popular la reţelele aristocratice ale prieteniei romane. – Alte două exemple: cercurile epicureice şi grupul Terapeuţilor. – Refuzul paradigmei legii. – Principiul structural al dublei articulări: universalitatea chemării şi raritatea alegerii. – Forma salvării.

Cursul din 27 ianuarie 1982 – Prima oră 129

Revenire asupra caracteristicilor generale ale practicilor de sine în secolele I-II e.n. – Problema Celuilalt: cele trei tipuri de autoritate a formării în dialogurile platonice. – Perioada elenistică şi romană: formarea prin subiectivare. – Analiza conceptului de *stultitia* la Seneca. – Figura filosofului ca maestru al formării prin subiectivare. – Forma instituţională elenă: şcoala epicureică şi reuniunea stoică. – Forma instituţională romană: consilierul privat în probleme de existenţă.

Cursul din 27 ianuarie 1982 – Ora a doua 151

Filosoful profesionist în secolele I-II şi opţiunile lui politice. – Euphrates din *Scrisorile* lui Plinius: un anti-cinic. – Filosofia din afara şcolii ca practică socială: exemplul lui Seneca. – Corespondenţa dintre Fronto şi Marcus Aurelius: sistematizare a dieteticii, a economiei şi a eroticii în cadrul direcţiei de existenţă. – Examenul de conştiinţă.

Cursul din 3 februarie 1982 – Prima oră 169

Comentariile neoplatonice ale dialogului *Alcibiade*: Proclus şi Olympiodorus. – Disocierea neoplatonică a politicului de cathartic. – Studierea legăturii dintre preocuparea de sine şi preocuparea pentru alţii la Platon: finalitate; reciprocitate; implicare esenţială. – Situaţia în secolele I-II: autofinalizarea sinelui. – Urmări: arta filosofică de a trăi supusă principiului conversiunii; dezvoltarea unei culturi a sinelui. – Semnificaţia religioasă a ideii de mîntuire. – Semnificaţiile noţiunilor de *sôtèria* şi *salus*.

Cursul din 3 februarie 1982 – Ora a doua 185

Întrebări din public referitoare la relaţia dintre subiectivitate şi adevăr. – Preocuparea de sine şi preocuparea faţă de alţii: o inversare a raporturilor. – Concepţia epicureică despre prietenie. – Concepţia stoică despre om ca fiinţă comunitară. – Falsa excepţie a Principelui.

Cursul din 10 februarie 1982 – Prima oră 201

Revenire asupra dublei dezizolări a preocupării de sine: faţă de pedagogie şi faţă de activitatea politică. – Metaforele autofinalizării sinelui. – Inventarea unei scheme practice: convertirea la sine însuşi. – *Epistrophê* platonică şi raportul ei cu convertirea la sine. – *Metanoia* creştină şi raportul ei cu convertirea la sine. – Sensul grecesc clasic al *metanoiei*. – Apărarea unei a treia căi, între *epistrophê* platonică şi *metanoia* creştină. – Conversia privirii: o critică a curiozităţii. – Concentrarea atletică.

Cursul din 10 februarie 1982 – Ora a doua 223

Cadru teoretic general: veridicţie şi subiectivare. – Cunoaşterea lumii şi practica de sine la cinici: exemplul lui Demetrius Cinicul. – Caracterizarea cunoştinţelor folositoare la Demetrius Cinicul. – Cunoaşterea ethopoietică. – Cunoaşterea fiziologică la Epicur. – *Parrhêsia* fiziologului epicureic.

Cursul din 17 februarie 1982 – Prima oră 239

Convertirea la sine ca formă izbutită a preocupării de sine. – Metafora navigării. – Tehnica pilotării navei ca paradigmă a guvernamentalităţii. – Ideea unei etici a întoarcerii către sine: refuzul creştin şi încercările avortate ale epocii moderne. – Guvernamentalitatea şi raportul cu sine însuşi împotriva politicii şi subiectului de drept. – Convertirea la sine fără principiul unei cunoaşteri de sine. – Două modele ocultante: reminiscenţa platonică şi exegeza creştină. – Modelul ascuns: convertirea elenistică la sine. – Cunoaşterea lumii şi cunoaşterea de sine în gîndirea stoică. – Exemplul lui Seneca: critica culturii în *Scrisori către Lucilius*; mişcarea privirii în *Naturales quaestiones*.

Cursul din 17 februarie 1982 – Ora a doua 263

Sfîrşitul analizei prefeţei la Cartea a III-a din *Naturales quaestiones* de Seneca. – Studierea prefeţei la Cartea I. – Mişcarea sufletului cunoscător la Seneca: descriere; caracterizare generală; efect retroactiv. – Concluzii: implicaţia esenţială dintre cunoaşterea de sine şi cunoaşterea lumii; efectul eliberator al cunoaşterii lumii; ireductibilitatea ei la modelul platonic. – Vederea plonjantă.

Cursul din 24 februarie 1982 – Prima oră 279

Modalizarea spirituală a cunoaşterii la Marcus Aurelius: travaliul de analiză a reprezentărilor; a defini şi a descrie; a vedea şi a numi; a evalua şi a încerca; accesul la măreţia sufletească. – Exemple de exerciţii spirituale la Epictet. – Exegeza creştină şi analiza stoică a reprezentărilor. – Întoarcere la Marcus Aurelius: exerciţii de descompunere a obiectului în timp; exerciţii de analizare a obiectului în constituenţii săi materiali; exerciţii de descriere reductivă a obiectului. – Structura conceptuală a cunoaşterii spirituale. – Figura lui Faust.

Cursul din 24 februarie 1982 – Ora a doua 303

Virtutea în raportul ei cu *askèsis*. – Absența oricărei referințe la o cunoaștere obiectivă a subiectului în *mathèsis*. – Absența oricărei referințe la lege în *askèsis*. – Scopul și mijlocul noțiunii de *askèsis*. – Caracterizarea noțiunii de *paraskeuè*: înțeleptul ca atlet al evenimentului. – Conținutul noțiunii de *paraskeuè*: discursurile-acțiune. – Modul de a fi al acestor discursuri: noțiunea de *prokheiron*. – *Askèsis* ca practică de încorporare de către subiect a unui discurs de adevăr.

Cursul din 3 martie 1982 – Prima oră 317

Separația conceptuală dintre asceza creștină și asceza filosofică. – Practici de subiectivare: importanța exercițiilor de ascultare. – Natura ambiguă a ascultării, între pasivitate și activitate: tratatul *Peri tou akouein* de Plutarh; Scrisoarea a CVIII-a a lui Seneca; Diatriba a II-a, 23, de Epictet; – Ascultarea lipsită de *tekhnè*. – Regulile ascetice ale ascultării: tăcerea; gestica precisă și atitudinea generală a bunului ascultător; atenția (atașarea de referentul discursului și subiectivarea discursului prin memorare imediată).

Cursul din 3 martie 1982 – Ora a doua 339

Regulile practice ale bunei lecturi și stabilirea scopului acesteia: meditația. – Vechiul sens al lui *meletè/meditatio* ca joc al gîndirii asupra subiectului. – Scrisul ca exercițiu fizic de încorporare a discursurilor. – Corespondența ca cerc de subiectivare/veridicție. – Arta de a vorbi în spiritualitatea creștină: formele discursului adevărat al directorului de conștiință; mărturisirea celui dirijat; rostirea adevărată despre sine însuși ca o condiție a mîntuirii. – Practica greco-romană a direcției de conștiință: constituirea subiectului de adevăr prin intermediul tăcerii atente din partea celui dirijat; obligația de *parrhêsia* în discursul maestrului.

Cursul din 10 martie 1982 – Prima oră 355

Parrhêsia ca atitudine etică și ca procedură tehnică în discursul maestrului. – Adversarii *parrhêsiei*: lingușirea și retorica. – Importanța temelor lingușirii și mîniei în cadrul noii economii a puterii. – Un exemplu: prefața la Cartea a IV-a din *Naturales quaestiones* de Seneca (exercitarea puterii, raportul cu sine însuși, pericolele lingușirii). – Înțelepciunea fragilă a Principelui. – Punctele de opoziție dintre *parrhêsia* și retorică: separația dintre adevăr și minciună; statutul tehnicii; efectele de subiectivare. – Conceptualizare pozitivă a *parrhêsiei*: tratatul *Peri parrhêsias* de Philodemus.

Cursul din 10 martie 1982 – Ora a doua 377

Continuarea analizei noțiunii de *parrhêsia*: *Tratatul despre pasiunile sufletului* al lui Galenus. – Caracterizarea noțiunii de *libertas* la Seneca: refuzul elocinței populare și emfatice; transparență și rigoare; încorporarea discursurilor utile; o artă a conjecturii. – Structura noțiunii de *libertas*: transmiterea completă a gîndirii și angajarea subiectului în propriul său discurs. – Pedagogie și psihagogie: raporturile și evoluția lor în filosofia greco-romană și în creștinism.

Cursul din 17 martie 1982 – Prima oră 393

Observații suplimentare cu privire la semnificația regulilor tăcerii în pitagorism. – Definiția „asceticii". – Bilanț cu privire la etnologia istorică a asceticii grecești. – Revenire la *Alcibiade*: replierea asceticii pe cunoașterea de sine că oglindă a divinului. – Ascetica secolelor I-II: o dublă desprindere (de principiul cunoașterii de sine și de principiul recunoașterii în divin). – Explicația carierei creștine a asceticii elenistice și romane: respingerea Gnozei. – Viața ca operă. – Tehnicile de existență, expunere a două registre: exersarea prin gîndire; antrenamentul în situație reală. – Exercițiile de abstinență: corp atletic la Platon și corp răbdător la Musonius Rufus. – Practica încercărilor și caracteristicile ei.

Cursul din 17 martie 1982 – Ora a doua 417

Viața însăși ca încercare. – Tratatul *De Providentia* al lui Seneca: proba existenței și funcția ei discriminatorie. – Epictet și filosoful-cercetaș. – Transfigurarea relelor: de la vechiul stoicism la Epictet. – Încercarea în tragedia greacă. – Observații asupra indiferenței de la pregătirea elenistică pentru viață pînă la dogmele creștine despre nemurire și mîntuire. – Arta de a trăi și preocuparea de sine: o răsturnare de raport. – Un semn al acestei răsturnări: tema virginității în romanul grec.

Cursul din 24 martie 1982 – Prima oră 433

Recapitularea achizițiilor cursului precedent. – Perceperea sinelui de către sine în *Alcibiade* de Platon și în textele filosofice din secolele I-II: studiu comparativ. – Cele trei mari forme occidentale de reflexivitate: reminiscența; meditația; metoda. – Iluzia istoriografiei filosofice occidentale contemporane. – Cele două serii ale meditației: proba conținutului de adevăr; încercarea subiectului de adevăr. – Descalificarea greacă a proiecției în viitor: primatul memoriei; vidul ontologico-etic al viitorului. – Exercițiul stoic al presupunerii relelor ca pregătire. – Gradarea încercării de presupunere a relelor: posibil, cert, iminent. – Presupunerea relelor ca obturare a viitorului și ca reducție a realității.

Cursul din 24 martie 1982 – Ora a doua 455

Meditația asupra morții: o privire sagitală și retrospectivă. – Examenul de conștiință la Seneca și Epictet. – Asceza filosofică. – Biotehnică, încercare de sine, obiectivare a lumii: provocările la adresa filosofiei occidentale.

Rezumatul cursului

Situarea cursului (Frédéric Gros)

1. *Cursul din 1982 în opera lui Foucault* 487
2. *Singularitatea cursului din 1982* 498
3. *Mizele filosofice ale cursului* 502
4. *Mizele etice ale cursului* 510
5. *Mizele politice ale cursului* 519
6. *Stabilirea textului* 526

Indice de noțiuni 529
Indice de nume proprii 539

PLURAL M

au apărut :

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieții religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martín Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. * * * – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gîndirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10. Filostrat – *Viața lui Apollonios din Tyana*
11. Diogenes Laertios – *Despre viețile și doctrinele filosofilor*
12. Ștefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*
13. Gail Kligman – *Nunta mortului*
14, 15. Jean Delumeau – *Păcatul și frica*
16. Mihail Psellos – *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976-1077*
17. Cicero – *Despre divinație*
18, 19. Elena Niculiță-Voronca – *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*
20. * * * – *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală*
21. Paul Zumthor – *Babel sau nedesăvîrșirea*
22. Porfir – *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*
23. E.R. Dodds – *Grecii și iraționalul*
24. Jean Delumeau – *Mărturisirea și iertarea. Dificultățile confesiunii. Secolele XIII-XVIII*
25. Thomas de Aquino – *Despre ființă și esență*
26. I.-Aurel Candrea – *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*
27. Vladimir Petercă – *Regele Solomon în Biblia ebraică și în cea grecească. Contribuție la studiul conceptului de* midraș
28. Emmanuel Lévinas – *Totalitate și Infinit*
29. * * * – *Evanghelii apocrife* (ediția a II-a)
30. Jacques Le Goff – *Omul medieval*
31. Jacques Derrida – *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională*
32. Gabriel Andreescu, Gusztáv Molnár (ed.) – *Problema transilvană*
33. Seneca – *Naturales quaestiones. Științele naturii în primul veac*
34. Cristian Bădiliță – *Platonopolis sau Împăcarea cu filosofia*
35. Hans-Georg Gadamer – *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*
36. Pavel Florenski – *Stîlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*
37. Eugenio Garin – *Omul Renașterii*
38. Julien Ries – *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*

39. Virgil Nemoianu – *Jocurile divinității. Gîndire, libertate și religie la sfîrșit de mileniu*
40. Robert Darnton – *Marele masacru al pisicii și alte episoade din istoria culturală a Franței*
41. * * * – *Anticristul*
42. Lie Zi – *Calea vidului desăvîrșit*
43. Cicero – *Despre destin*
44. Michel Vovelle – *Omul Luminilor*
45. Françoise Bonardel – *Filosofia alchimiei. Marea Operă și modernitatea*
46. Tatiana Slama-Cazacu – *Strategeme comunicaționale și manipularea*
47. * * * – *Trei apocrife ale Vechiului Testament*
48. Jacques Le Goff – *Sfîntul Francisc din Assisi*
49. A.R. Radcliffe-Brown – *Structură și funcție în societatea primitivă*
50. François Furet – *Omul romantic*
51. Hans-Georg Gadamer – *Actualitatea frumosului*
52. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate* (vol. I)
53. Arnold Van Gennep – *Totemismul. Starea actuală a problemei totemice*
54. Rosario Villari – *Omul baroc*
55. John R. Searle – *Realitatea ca proiect social*
56. Peter Sloterdijk – *Critica rațiunii cinice* (vol. I)
57. Isabelle Stengers – *Inventarea științelor moderne*
58. Guglielmo Cavallo – *Omul bizantin*
59. Nicolae Corneanu – *Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creștine*
60. Pierre Teilhard de Chardin – *Scrisori inedite*
61. Andrea Giardina – *Omul roman*
62. Sergio Donadoni – *Omul egiptean*
63. Anne Cheng – *Istoria gîndirii chineze*
64. Artemidor Daldianul – *Carte de tălmăcire a viselor*
65. Dolores Toma – *Despre grădini și modurile lor de folosire*
66. Silviu Rogobete – *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gîndirea teologică a părintelui Dumitru Stăniloae*
67. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate* (vol. II)
68. Jean-Pierre Vernant – *Omul grec*
69. Matei Călinescu – *Despre Ioan P. Culianu și Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecții*
70. H.-R. Patapievici – *Cerul văzut prin lentilă*
71. Norbert Elias – *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice și psihogenetice* (vol. I – *Transformări ale conduitei în straturile laice superioare ale lumii occidentale*)
72. Norbert Elias – *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice și psihogenetice* (vol. II – *Transformări ale societății. Schița unei teorii a civilizării*)
73. Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt – *Omul secolului XX*
74. Augustin – *Prima catehezǎ. Inițiere în viața creștină*
75. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate* (vol. III)
76. Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt – *Omul secolului XIX*
77. Georges Dumézil – *Căsătorii indo-europene și Cincisprezece chestiuni romane*
78. Cristian Bădiliță – *Manual de anticristologie. Studii, dosar biblic, traduceri și comentarii*
79. Grete Tartler – *Înțelepciunea arabă (secolele V-XIV)*
80. * * * – *Originile creștinismului*
81. * * * – *Evanghelii apocrife* (ediția a III-a)
82. Paul Ricœur, André Lacocque – *Cum să înțelegem Biblia*
83. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate* (vol. IV)
84. Dominique Camus – *Puteri și practici vrăjitorești. Anchetă asupra practicilor actuale de vrăjitorie*
85. Meister Eckhart – *Cetățuia din suflet. Predici germane*
86. Peter Sloterdijk – *Critica rațiunii cinice* (vol. II)
87. Augustin – *Despre iubirea absolută. Comentariu la Prima Epistolă a lui Ioan*
88. Daniel Dubuisson – *Mitologii ale secolului XX. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*
89. Marie Capdecomme – *Viața morților. Despre fantomele de ieri și de azi*
90. Vladimir Petercă – *Mesianismul în Biblie*
91. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
92. Iamblichos – *Misteriile egiptenilor*
93. * * * – *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală* (ediția a II-a)
94. Erving Goffman – *Aziluri. Eseuri despre situația socială a pacienților psihiatrici și a altor categorii de persoane instituționalizate*
95. Michel Foucault – *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982)*

în pregătire:

Moshe Idel – *Cabală și hermeneutică*

www.polirom.ro

Redactor: Dan Petrescu
Coperta: Ionuţ Broştianu
Tehnoredactor: Ioana Mariniuc

Bun de tipar: decembrie 2003. Apărut : 2004
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iaşi, Tel. & Fax (0232) 21.41.00 ; (0232) 21.41.11 ;
(0232)21.74.40 (difuzare) ; E-mail : office@polirom.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. Box 1-728, 030174
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail : polirom@dnt.ro

Tiparul executat la S.C. Polirom Co S.A.
700180, Iaşi, Calea Chişinăului nr. 32
Tel. : (0232)230323; Fax: (0232)230485

Prelegerile lui Michel Foucault reprezintă o investigaţie asupra noţiunii de preocupare de sine, care organizează practicile filosofice în mai mare măsură decît celebrul „cunoaşte-te pe tine însuţi". Cu intenţia de a studia acest subiect nu numai în formulările lui teoretice, ci mai cu seamă în relaţie cu o seamă de practici extrem de importante din Antichitatea clasică şi din cea tîrzie, filosoful francez analizează tema recurentă a preocupării de sine în gîndirea greacă şi romană, căutînd să evidenţieze precaritatea modului modern de subiectivare. Recitindu-i pe antici, el reformulează chestiunea politică, afirmînd întîietatea raportării la sine asupra oricărei alte relaţii, inclusiv cea cu statul, şi îndeamnă la afirmarea unei independenţe ireductibile.

„Atunci cînd filosofii şi moraliştii le vor recomanda oamenilor să se îngrijească de sine (*epimeleisthai heautô*), va trebui să înţelegem că nu-i sfătuiesc doar să fie atenţi la ei înşişi, să se ferească de greşeli sau de pericole ori să se ţină la adăpost. Ei se referă la un domeniu de activităţi complexe şi puse la punct cu totul diferit. Putem spune că, în întreaga filosofie antică, preocuparea de sine a fost privită în acelaşi timp ca o datorie şi o tehnică, o obligaţie fundamentală şi un ansamblu de procedee extrem de atent elaborate."

Michel Foucault

ISBN 973-681-428-9

9 789736 814280

EDITURA POLIROM
www.polirom.ro

Pe copertă: Harry Gruenert, *O zi în Spania* (detaliu)